L · I · B · R · E

Pensamiento

invierno 2012 | 6 euros

70

DOSSIER:

Pensar la Revolución

ANARQUISTAS DE BORNOS

CRISIS, ¿QUÉ CRISIS?

CAPITAL SOCIAL

índice

1 EDITORIAL

4 ANARQUISTAS DE BORNOS: LA SOCIEDAD DE AGRICULTORES «LA CONSTANCIA» Y EL GRUPO «LOS BASTANTES» (1912-1916). Fernando Romero Romero

16 LA REVOLUCIÓN. Tomás Ibáñez

26 UNA ACCIÓN ILEGAL ENTRE OTRAS: LA REVOLUCIÓN. DEL ILEGALISMO Y DE LA REVOLUCIÓN. Eduardo Colombo

38 NUESTRAS REVOLUCIONES. Andrea Breda

46 LA REVOLUCIÓN MUTANTE. Andrea Staid

52 REVOLUCIÓN, CRISIS DE LOS LÍMITES Y DIFUMINACIÓN DE LOS FINES. Gérard Imbert

56 ORGANIZACIONES NO LUCRATIVAS Y CAPITAL SOCIAL: EL CASO DE LA IRRESPONSABILIDAD SOCIAL EMPRESARIAL. José Ángel Moreno

66 DE QUÉ CRISIS HABLAMOS. Fernando Armendariz Arbizu

72 EL LARGO INVIERNO SIRIO. Paco Marcellán

DE LIBROS:

78 LA ANTROPOLOGÍA ANARQUISTA QUE SE ESTÁ EMPEZANDO A FRAGUAR. Beltrtán Roca Martínez

84 FUTURALGIA: EL AGUA DE UNA VOZ. JORGE RIECHMANN. CALAMBUR, MADRID 2011. Emilio Gómez García

Consejo Editorial
Félix García, Jacinto Ceacero, Charo Arroyo, Paco Marcellán, Pablo Marín, Paloma Monleón, Tomás Ibáñez, David Seiz, Daniel Parajuá, José María Oterino y Cristina Plaza

Director-Coordinador
Chema Berro

Coordinación técnica
Goio González y Cristina Plaza

Producción
Secretaría de Comunicación de la CGT

Impresión
Grafimar Coop. V.

Redacción
Calle Sagunto, 15. 28010 Madrid
Tel. 902 19 33 98. Fax. 914 45 31 32
e-mail: suscripciones@rojoynegro.info
web: www.rojoynegro.info

Depósito Legal: M-13147-2012
I.S.S.N: 1138-1124

L · I · B · R · E
Pensamiento
PAPELES DE REFLEXIÓN Y DEBATE

CONFEDERACIÓN GENERAL DEL TRABAJO (CGT)

Nº 70 – INVIERNO 2012

CREATIVE COMMONS

Licencia Creative Commons: Autoría. No derivados. No comercial 1.0

- Autoría-Atribución: deberá respetarse la autoría de todos los documentos. El nombre del autor/a y de la publicación deberán aparecer reflejados.
- No comercial: no puede utilizarse este trabajo con fines comerciales.
- No derivados: no se puede alterar, transformar, modificar o reconstruir los textos. Se deberán establecer claramente los términos de esta licencia para cualquier uso o distribución de los documentos. Se podrá prescindir de cualquiera de estas condiciones si se obtiene permiso expreso del autor/a.

Esta publicación tiene una licencia Creative Commons Atribution-No Derivs-Non Comercial. Para ver una copia de esta licencia visite http//creativecommons.org/licenses/by-nd-nc/1.0

Ayer, 29 de marzo, hicimos una huelga que alcanzó una importante respuesta social, tanto en el paro laboral como en la asistencia a las manifestaciones. Fue un clamor, en el que el malestar social aprovechó a expresarse respaldando la convocatoria -tardía sí, pero esta vez decidida- de las organizaciones sindicales.

¿Qué hacemos a partir del 30 de marzo?, esa es la pregunta que nos debemos hacer. A partir del 30 de marzo habrá numerosos y poderosos movimientos para contrarrestar lo hecho y el eco de la movilización del 29 empezará a diluirse, si no hacemos mucho por impedirlo.

Cualquier convocatoria a la que falta un calendario de movilizaciones posteriores es, en sí y al margen de su éxito, débil. Si la huelga tenía por objetivo revertir una situación, la movilización, en las formas que sea, sin descartar otras convocatorias generales, debe continuar hasta conseguirlo. Basta recordar convocatorias anteriores que quedaron en actuaciones aisladas y foto de un día, más propias para la defensa de los respectivos espacios sindicales que para un afrontamiento serio de la situación. Tras estas "movilizaciones", las medidas a las que la convocatoria decía oponerse se aplicaron, y no solo lo hicieron sino que fueron consideradas un paso previo a medidas aún más drásticas. Una postura siempre ambigua la de una movilización sin plan de continuidad, cada día más ineficaz si tenemos en cuenta la actitud decidida y absolutamente beligerante de los poderes económicos, que no deja ningún espacio a la ambigüedad.

Además, la Reforma Laboral, con ser gravísima, no puede quedar como objetivo único de esta huelga y de la movilización que debe continuarla. Con cinco millones y medio de personas en paro, cada día más desprotegidas, las condiciones de trabajo se degradarán necesariamente, con o sin Reforma, y cualquier trabajo en cualquier condición contractual, laboral y salarial acabará por aparecer mejor que el paro prolongado y sin otra salida. La Reforma Laboral viene a dar cobertura legal e impulsar una situación que ya se está ejerciendo en la práctica, y una movilización que nos retrotrajera a la fecha anterior a su aprobación no tendríamos que considerarla un éxito. La Reforma es un retroceso claro, que no evitaríamos del todo con su anulación, ni esa anulación supondría un avance significativo, excepto el hecho de lograr una victoria parcial.

Más allá de la Reforma Laboral, el problema es la situación en la que nos están metiendo unos gobiernos nefastos, sometidos a un capitalismo especulativo dispuesto a arrasar con toda garantía social y condición de vida. El problema es el juego financiero generador de una deuda que dicta las normas económicas de lo que se puede y de lo que no se puede hacer. El problema es la desigualdad creciente, la acumulación de riqueza, el paulatino empobrecimiento general y, sobre todo, la consiguiente acumulación de pobreza, que matan la dignidad y hacen imposible una vida mínimamente satisfactoria.

Vivimos una situación negra. Tal y como van las cosas, la sociedad futura y la vida de nuestros hijos, será mucho peor que la actual. Y no es solo por falta de recursos sino por el incremento de la injusticia. Podemos aceptar que la mayoría social instalada veníamos viviendo por encima de nuestras posibilidades, de acuer-

do. Pero eso no se soluciona con los actuales crecimientos de la riqueza de unos pocos y la miseria de cada vez más, se soluciona con un mejor reparto, que cubra primero las necesidades básicas de todas y todos. Por eso esta huelga general tiene que continuarse en un grito por la exigencia del reparto, grito que será creíble desde nuestra voluntad de repartir.

La explotación hoy no se limita a las condiciones laborales y salariales, se da en todas las facetas de la vida: producción, consumo, medio ambiente, vivienda, financiación, formas de representación... Por ello tampoco bastará la contestación en el terreno laboral. La Huelga General es la condición que debe hacer posible una movilización más amplia, que recoja e impulse todas las formas de contestación a todas esas formas de explotación. Cualquier huelga general y cualquier movilización deben tener un carácter laboral y social, tiene que intentar hacer aflorar todos los malestares y buscar la participación de todos los sectores de la sociedad.

La negrura de la situación actual, además de por sus efectos, se agrava porque hoy los centros de decisión están cada vez menos al alcance de nuestra influencia. Al margen de la voluntad (nula) de cualquiera de los gobiernos, hoy se ejercen sobre ellos unas fuerzas terriblemente poderosas que no contrarrestaremos con una ni con dos ni con tres convocatorias de huelga general. Existe una trama (globalización, financiarización, deuda, exigencias, hundimientos y salvamentos...), en la que nos hemos dejado meter, que no desmontaremos o de la que no saldremos sin un coste muy elevado. El coste de permanecer en ella no será inferior sino superior, solo que nos lo irán administrando y dosificando. Pero salirnos de ella tendría, igualmente, un coste elevado en términos económicos y requeriría una voluntad social muy firme y decidida. Esto es, ninguna de las posibles salidas a la actual crisis nos va a devolver, en niveles de consumo, a una situación similar a la anterior. La diferencia entre ambas posibles salidas estriba más en los niveles de autonomía y de equidad. La primera nos aboca a niveles de dependencia, dejación y desigualdad crecientes. La segunda podría permitir una recuperación de la capacidad de decisión y abrir la puerta a mayores niveles de reparto y a variaciones en el modelo de desarrollo y en el sistema económico actual. Entiendo que nuestra opción es la segunda, pero hacer de ella nuestra opción implica asumir sus costes y requeriría una capacidad de movilización social de la que hoy estamos lejos.

No sabemos cuál va a ser el camino que van a seguir las organizaciones sindicales mayoritarias. Es previsible que tengan que dar alguna forma de continuidad a la movilización del día 29, pero es muy improbable que este proceso les lleve a una radicalización real que vaya más allá de la contestación de la Reforma Laboral y empiece a cuestionar el actual modelo desarrollista y competitivo que se nos propone y en el que esa reforma está ya implícito.

Demasiado tiempo el sindicalismo ha estado ligado a ese modelo desarrollista y competitivo, intentando salvar su espacio propio, ligándolo al intento contradictorio de defensa de los niveles de consumo del sector de trabajadores en mejor situación laboral. Hoy esa postura contradictoria es inviable, pero es muy difícil, impensable, que el sindicalismo anclado en ella dé el salto suficiente para colocarse en otras posiciones.

A partir de ahí, la cuestión es qué podemos hacer nosotros, saber si estamos dispuestos y si somos capaces de abrir otros cauces en los que el malestar social pueda expresarse. Para procurar arriesgar en concreciones, muy consciente de la posibilidad de equivocación parece necesario apostar en tres vías:

En primer lugar, si siempre hemos afirmado que la organización es un medio y no un fin, pero también siempre hemos buscado en esa afirmación un equilibrio en el que el fin de la movilización y el medio organizativo se autoalimentasen, es el momento de romper ese equilibrio, priorizando la movilización y sacrificando la patrimonialización.

En segundo lugar, tenemos que intensificar nuestra capacidad de actuar y convocar en solitario, algo que ya venimos ejerciendo en lo concreto, pero que tenemos que trasladar al plano, más difícil, de lo general.

Actuar en solitario no quiere decir enclaustramiento, quiere decir que estamos dispuestas a llegar al máximo de nuestras posibilidades de actuación y convocatoria con todas y todos quienes estén en esa misma disposición, sin esperar a ni depender de quienes no lo estén.

Por último, tenemos que expresar con mayor nitidez nuestras posturas basadas en que no esperamos ninguna solución de postulados desarrollistas, que son un engaño, que el desarrollismo viene a por nosotros y que cualquier exigencia seria de reparto tiene que enfrentársele y plantearse antidesarrollista; que cuando hablamos de "otro modelo de desarrollo" no estamos refiriéndonos solo al aspecto distributivo, reparto, sino también al incremento incesante del dueto producción-consumo, basado en el desarrollo tecnológico y en el uso intensivo de energía y materias primas no renovables; que el modelo que proponemos está atento al referente ecológico, basándose en el aprovechamiento racional y equilibrado de sus recursos, incluidos los humanos, para atender preferentemente a las necesidades más básicas, lo que supone un corte radical, tanto en las propuestas concretas como en su orientación, con el modelo desarrollista competitivo.

Naturalmente todo esto dando una importancia central a la expansión de la movilización, conscientes de que lo que no se inicia no se expande, pero también de que el crecimiento del ámbito (¿europeo?) de movilización marcará decisivamente sus posibilidades, como lo demuestra el ejemplo griego, y que en ámbitos más reducidos cualquier salida pagará un coste mucho mayor y requerirá una movilización mucho más intensa y dura.

Anarquistas de Bornos: La Sociedad de Agricultores «La Constancia» y el grupo «Los Bastantes» (1912-1916)

FERNANDO ROMERO ROMERO

Grupo de Trabajo *Recuperando la Memoria de la Historia Social de Andalucía* (CGT-A)

Los jornaleros agrícolas del municipio latifundista de Bornos, en la Sierra de Cádiz, estuvieron organizados en la Sociedad de Agricultores «La Constancia», que desde 1912 hasta 1915 canalizó sus demandas de mejoras laborales y salariales. Las actividades propagandísticas del grupo anarquista «Los Bastantes», cuyos miembros también formaban parte de la directiva del sindicato, fue la excusa que permitió que las autoridades locales, identificadas con los intereses económicos de los terratenientes, clausurasen la sociedad obrera.

«*La Constancia* es un organismo netamente societario, basado en la táctica del sindicalismo moderno. Nosotros, más amantes de la anarquía que del societarismo, nos reunimos y nos dimos este nombre: *Los Bastantes*».

Campesinos y sindicalistas

«Un señor. Cinco arrendatarios. Mil quinientos jornaleros con sus familias, hasta siete mil almas». Así es como Luis Bello retrató la desigual sociedad de Bornos cuando visitó el municipio gaditano en 1926, en el curso de su viaje por las escuelas de Andalucía (Bello, 1927, II, 26-32). Quizá simplificó y exageró los extremos, pero la dramática realidad no era muy distinta. El relativamente reducido término municipal –6.310 ha.– presentaba uno de los mayores índices de latifundismo de la provincia, el 79% (Carrión, 1975, 234-235). La gran terrateniente era la condesa de Valdelagrana, María del Carmen Fernández de Córdoba y Pérez de Barradas, que en 1903 heredó de su madre, la duquesa de Denia, los cortijos ***La Laguna, Puertollano, El Cañuelo, Casas Viejas, Las Pitas, Valdeinfantes, Borniches*** y otros ranchos, huertos y dehesas que sumaban cerca de cuatro mil hectáreas. Los arrendatarios que las explotaban eran la pequeña burguesía agraria y también la élite política local. Frente a ellos, la legión de jornaleros sin tierra. Entre 1899 y 1903 los aglutinó el Centro Obrero «La Fraternidad», que en sus pocos años de actividad viró desde el republicanismo reformista hacia el anarquismo. Lo hundieron la hostilidad de las autoridades, el fracaso de la huelga de recolección de 1903 y la escasez de trabajo por la mala cosecha de ese año. Tras casi una década de desorganización, en febrero de 1912 apareció Sociedad de Agricultores «La Constancia», que a finales del año siguiente contaba, según datos de las autoridades locales, con 430 socios.

No disponemos de una relación completa de socios de «La Constancia», que llegó a alcanzar la cifra de 1.165, pero datos que tenemos de sus dirigentes nos muestran, por una parte, que en ella se integraron antiguos afiliados de «La Fraternidad» y, por otra, su vinculación con el grupo anarquista «Los Bastantes». Entre los miembros del comité de la huelga de recolección de 1914 –el más importante de los conflictos protagonizados por la asociación– se encuentran Gonzalo Andrade y Sebastián Gordillo, que habían formado parte de la directiva de «La Fraternidad» en 1902. Gordillo, que en 1914 era vicepresidente de «La Constancia», era uno de los miembros del grupo anarquista, al que también pertenecían José Hidalgo y Francisco López Rodríguez, que fue presidente de la organización en 1913. Ellos tenían claro que eran dos cosas distintas: decían que «La Constancia» era «un organismo netamente societario, basado en los principios del sindicalismo moderno», pero que ellos crearon «Los Bastantes» porque eran «más amantes de la anarquía que del societarismo».

«La Constancia» sí se adhirió a la Federación Nacional de Obreros Agricultores (FNOA), una organización campesina de inspiración libertaria que tuvo una importante implantación en la provincia de Cádiz y que en 1918 terminaría disolviéndose para integrarse en la CNT. José Hidalgo fue quien representó a los quinientos afiliados de Bornos en el primer congreso de la FNOA, que se celebró en Córdoba en abril de 1913. Al segundo, celebrado en Valencia en mayo de 1914, acudió Francisco López, que también representó a las organizaciones de Prado del Rey, El Bosque, Paterna y Grazalema (Díaz del Moral, 1995, pp. 390-410). En el congreso comarcal celebrado en Bor-

El castillo-palacio de los Ribera, propiedad de la condesa de Valdelagrana, la gran terrateniente absentista de Bornos (Foto: Quijano).

Ninguna huelga de ese periodo resultó tan conflictiva y tuvo tanta repercusión mediática como la de 1914. Se desarrolló sobre el trasfondo de una oleada huelguística que afectó a toda la campiña jerezana.

nos en mayo del año siguiente estuvieron representadas diecinueve localidades de Cádiz, una de Sevilla y otra de Málaga, que aglutinaban a 4.591 obreros (Trinidad Pérez, 2001, pp. 153-155).

La huelga de recolección de 1914

Que los trabajadores careciesen de organización legalizada hasta la constitución de «La Constancia» no significa que estuviesen completamente desmovilizados. Sí lo estuvieron durante los años de escasez y hambruna que se sucedieron desde 1904, pero volvieron a reclamar mejoras salariales cuando despuntó la segunda década del siglo. Sin estar formalmente organizados, declararon una huelga en noviembre de 1910 y, estando ya constituida «La Constancia», lo hicieron durante los veranos de 1912 a 1915. Algunas de ellas fueron de larga duración: treinta días la de 1912, diez la de 1913 y treinta la de 1914. En la primera ya debió de haber algún tipo de coordinación con los sindicatos de los pueblos limítrofes, pues en el mitin celebrado el 18 de junio intervinieron representantes de las organizaciones campesinas de Villamartín y Espera; según un comunicado firmado por varios miembros del sindicato que publicó el periódico *Tierra y Libertad*, el día 23 de junio, cuando la huelga ya venía durando más de veinte días sin que se hubiese producido ninguna alteración del orden público y mientras el alcalde ponía impedimentos para la celebración de las asambleas del sindicato, el cabo de la Guardia Civil comenzó a amenazar a los obreros para que se incorporasen al trabajo.

Ninguna huelga de ese periodo resultó tan conflictiva y tuvo tanta repercusión mediática como la de 1914. Se desarrolló sobre el trasfondo de una oleada huelguística que afectó a toda la campiña jerezana. Del 10 al 12 de abril se celebró en Jerez un Congreso Comarcal de la FNOA en el que los delegados de nueve organizaciones aprobaron por unanimidad presentar el 11 de junio unas bases de trabajo comunes que exigían el pago del jornal íntegro («a seco»)

«Los agricultores españoles hemos patentizado ante los obreros de la ciudad que ya no somos los esclavos de la gleba; que habiendo tomado como brújula el sindicalismo revolucionario, formaremos un conglomerado de fuerzas humanas que reciban los embates de la burguesía.»

y la reducción de la jornada en los trabajos de recolección; los campesinos exigirían además que quedasen también pactadas las bases para las faenas de invierno, es decir, que el convenio tuviese vigencia para todo el año agrícola (Maurice, 1988). Eran conscientes de la importancia de la unidad de acción. La unión fue un tema recurrente en las intervenciones de Francisco López en las sesiones del congreso nacional de la FNOA que se celebró pocos días después en Valencia. En la sexta sesión tomó la palabra y se dirigió a los demás delegados diciendo:

> *Los agricultores españoles hemos patentizado ante los obreros de la ciudad de que ya no somos los esclavos de la gleba; que habiendo tomado como brújula el sindicalismo revolucionario, formaremos un conglomerado de fuerzas humanas que reciban los embates de la burguesía.*

Francisco López abogaba por la creación de una Federación Mundial del Trabajo que habría de ser –decía– «el cronómetro que señalará la hora de la redención humana». Esa era la retórica. Pero la cuestión práctica la había formulado en la sesión anterior, cuando preguntó qué haría la federación si los sindicatos de Andalucía se veían precisados de ir a la huelga (Díaz del Moral, 1995, pp. 390-410). La solidaridad y la unidad de acción –al menos entre las organizaciones gaditanas– iba a ser la nota característica de la gran huelga de recolección del verano de 1914, que el 21 de junio, a los diez días de comenzar, afectaba más de diez mil trabajadores de una docena de localidades.

«La Constancia» intentó presentar las bases directamente a los labradores, pero estos carecían de organización patronal y ninguno de ellos quiso recogerlas, por lo que tuvo que acudir al alcalde para que mediase. Tanto este como el primer teniente, los conservadores Francisco de Paula y Manuel Ruiz Ortiz, eran labradores y delegaron en el segundo teniente, Basilio Rodríguez Jurado, para que convocase el consejo de conciliación, formado por representantes de los obreros, agricultores y horticultores, que debía negociar el convenio. Pero Basilio Rodríguez también renunció –decía que por motivos de salud– y quien finalmente representó al alcalde fue el tercer teniente, Manuel Barra Delgado, que también era labrador, pero cultivaba tierras del vecino término de Espera. La identidad de intereses entre los labradores y la corporación volvió a quedar patente en el hecho de que dos de los seis representantes de la patronal, el agricultor Manuel González García y el horticultor Antonio Barrios Cebrián, también eran concejales. La patronal eludió formular una contrapropuesta y se limitó a indicar que aceptaría, como se venía haciendo los años anteriores, el convenio que se pactase en Jerez. La representación obrera aceptó acogerse al convenio jerezano y la huelga local comenzó el día 10 a expensas de lo que se negociase en la ciudad. Lo que quizás nadie presagiaba entonces es que la de Jerez se iba a prolongar durante un mes.

A las dos semanas de haber comenzado, el ministro de la Gobernación, José Sánchez Guerra, declaró que la mayor preocupación del Gobierno era la huelga general de obreros del campo en Andalucía y citó a Bornos como ejemplo de localidad en la que había adquirido caracteres graves. En Espera, Jerez y Villamartín fueron detenidos huelguistas que coaccionaban a los esquiroles para que abandonasen el trabajo. Y también en Bornos, donde, según la prensa, la huelga adquiría mayor importancia que en el resto de la comarca. Veinte huelguistas bornenses fueron arrestados por coacciones y dos de ellos quedaron a disposición de un juzgado militar por excitar a sus compañeros a hacer resistencia a la Guardia Civil. El 26 de junio eran cuarenta y tres los obreros que estaban detenidos por coacciones. El 4 de julio «La Constancia» celebró un mitin en el que se pidió la solidaridad de todas las clases sociales con los huelguistas y el día siguiente hubo un cierre parcial de establecimientos comerciales. Los piquetes seguían levantando del trabajo a los esquiroles y un grupo de segadores que el día 5 fue a trabajar al cortijo *Valdeinfante* tuvo que ser escoltado por la Guardia Civil. Ese mismo día los guardias obligaron a regresar al pueblo a un piquete y también disolvieron a un grupo de obreros que se había concentrado en la Plaza de Alfonso XII. Según la prensa, en el pueblo existía intranquilidad. Comenzaron a llegar obreros de Espera para trabajar en los cortijos del término y cuando los piquetes intentaron salir de nuevo, la Guardia Civil los disolvió a tiros. Para

La patronal se saltó el convenio impunemente, contratando a obreros forasteros o no asociados y, a la vez, presionando a quienes lo estaban para que abandonasen la organización.

garantizar el orden público llegaron al pueblo cincuenta y cinco guardias que se distribuyeron por los alrededores de la cárcel y otros puntos estratégicos.

Estando así las cosas, con el pueblo literalmente tomado por la Guardia Civil, patronos y obreros decidieron pactar un convenio local al margen de lo que negociara en Jerez. El 7 de julio, mientras *El Guadalete* informaba de que la huelga de Bornos tomaba cada día «peor aspecto» y que esa situación perjudicaba tanto a los patronos como a los obreros y comerciantes, que mediaron en el conflicto, se alcanzó un acuerdo sobre salarios, pero los trabajadores decidieron continuar la huelga hasta que se solucionase la de Jerez. Esta se resolvió el 9 por un laudo del gobernador civil, Miguel Fernández Jiménez, que fue aceptado por ambas partes. El gobernador salió inmediatamente para solucionar las de Bornos y Villamartín y antes de llegar gestionó con el juez de instrucción del partido la liberación de Francisco López, miembro de comité de huelga, que había sido detenido por reunión ilegal. Aunque ya habían acordado unas bases locales, las comisiones de patronos y obreros, convocadas por el gobernador a una asamblea que se celebró en el despacho del alcalde, decidieron ahora aceptar el laudo de Jerez, que fijaba un jornal mínimo de 2,75 pesetas «a seco» para los trabajos de recolección con máquina y jornal mínimo de 1,62 para las faenas de invierno. Como el laudo jerezano no incluía el trabajo de los hortelanos, se añadió que estos cobrarían salarios de 2,50 pesetas en verano y 2,00 en invierno por jornada de sol a sol. Los obreros intentaron imponer una cláusula que prohibiese a los forasteros trabajar en el término de Bornos, pues decían que no habría trabajo para todos si se admitía a gente de fuera. El propio alcalde reconocía que eso era cierto: «Esto no me negaréis que ocurre todos los años, pues en Bornos sobran unos 300 ó 400 porque el término es pequeño y en otras partes faltan». Pero el gobernador rechazó la propuesta tajantemente, diciendo que los forasteros que trabajaban en los cortijos de Bornos lo hacían al amparo de una ley que había que respetar: «La libertad de trabajo está permitida y esa la garantiza la autoridad que aquí represento». Pocos días después el alcalde gestionaba la colocación de los obreros sin trabajo en fincas del pueblo y en otros términos municipales. El alcalde de Las Cabezas de San Juan le había solicitado que enviase cincuenta, pero los obreros de «La Constancia» se negaron a ir porque en aquel pueblo aún se mantenía la huelga y eso «sería traicionar a sus compañeros».

El conflicto rebrotó en septiembre. Era un mes de poco trabajo en el campo. La campaña de recolección había concluido y aún no se habían iniciado las labores de cohecho para la sementera. El sindicato denunció que los labradores estaban incumpliendo el convenio y que solo estaban dispuestos a pagar jornales de 0,75 pesetas más comida, cuando lo pactado era que los jornales se pagarían en «a seco». Según el representante de la patronal, el concejal y labrador Manuel González García, no era cierto que se estuviesen pagando salarios inferiores a los pactados. Decía que en esa fecha no se estaban realizando labores agrícolas, pero que cuando comenzasen los cohechos se cumpliría estrictamente lo acordado. Ahora bien, el labrador sostenía que ese pacto solo afectaba a los obreros asociados a «La Constancia», pero no a los demás. Y concluía diciendo que «su libertad para contratar los obreros que tengan por conveniente no está limitada por ningún concepto».

Los obreros celebraron varias asambleas a mediados de septiembre y trataron en ellas la conveniencia de embarcarse en una nueva huelga, pero no tomaron ninguna decisión por falta de concurrencia, pues solo asistió un centenar de socios. El gobernador, por su parte, encomendó al alcalde que intentase evitarla por todos los medios. El 6 de octubre el sindicato comunicó al alcalde que los obreros estaban regresando de los cortijos porque los labradores no pagaban lo pactado y que iniciarían la huelga en el plazo de ocho días que marcaba la ley. La respuesta de los representantes de los labradores al requerimiento del alcalde volvió a dejar bien claro que, habiendo poco trabajo y existiendo libertad para contratar a quienes quisieran, ellos se encontraban en una posición dominante ante la que los obreros estaban completamente indefensos:

[...] hasta hoy no hemos necesitado los servicios de los obreros pertenecientes a dicha Sociedad, y cuando los necesitemos entonces les daremos el jornal y condiciones convenidas, por lo que carece de fundamento la queja.

Los obreros que trabajan en los predios que cultivamos en este término municipal no pertenecen a dicha Sociedad y si alguno perteneciera no le hemos pedido servicio alguno, porque todos los que trabajan para ser admitidos han pedido y aceptado el jornal y condiciones que tenemos establecidos en los mismos en uso del derecho que nos asiste para contratar libremente el trabajo con quien tengamos por conveniente y al mismo tiempo beneficie más nuestros intereses y guarde formas de respeto y consideración.

Como la Sociedad Obrera «La Constancia» en sus proclamas y predicaciones dirige continuos ataques e insultos a la clase patronal, la dignidad de ésta, rechaza toda discusión con ella mientas no deponga su actitud y dé satisfacciones cumplidas; por cuyas causas tenemos el sentimiento de comunicar a V. S. que no podemos aceptar la mediación que nos ofrece para solucionar la huelga anunciada, promovida al parecer por los directores de la Sociedad para mantener la lucha entre el capital y el trabajo.

Entendido así, que el convenio no obligaba a todos los obreros que trabajasen en el término, sino solo a los asociados, y siendo mayor la demanda de mano de obra que la oferta de trabajo, la patronal pudo saltárselo impunemente, contratando a obreros forasteros o no asociados y, a la vez, presionando a los que estaban asociados para que abandonasen la organización. El que estuviese asociado no iba a encontrar trabajo en Bornos.

Clausura de «La Constancia»

Los jornaleros pasaron un crudo invierno y en febrero de 1915 acudieron al Ayuntamiento pidiendo pan o trabajo. La sede de «La Constancia» acogió en mayo el segundo congreso comarcal de la FNOA y en junio se declaró una huelga de recolección en la que de nuevo se demandó un convenio anual que tuviese vigencia hasta mayo del año siguiente. Las autoridades andaban buscando alguna excusa para clausurar el sindicato y la encontraron en las actividades del grupo anarquista. En agosto se abrió un proceso por un suelto que se publicó como suplemento del periódico *Fuerza Obrera* y que, según los anarquis-

El casco urbano de Bornos durante la década de 1920 (Foto: Quijano).

tas, se hizo cumpliendo, o creyendo que se cumplían, los requisitos legales. La hoja la publicó el grupo, pero desde que se abrió el proceso sospecharon que a quien se pretendía atacar era al sindicato:

> *Un proceso sin explicación, porque nos dicen que [es] por asociación clandestina, esto es, por el grupo; nos preguntan por las hojas, por la marcha del grupo. En fin, quieren encausarnos con el propósito de ahogar a la Sociedad y las ideas que propagamos. Se persona el juzgado en el Centro, se lleva el libro de registro de socios para que declaren los ¡1.160! que la componen. Molestias en este juzgado y en el de Arcos de la Frontera.*
>
> *Pero a pesar de tanta anomalía no cejamos ni un momento de decir alto que pertenecemos a la Sociedad como agricultores y al grupo como anarquistas. Que los sepan los jueces y demás auxiliares del infame capitalismo.*

No se equivocaron. El sindicato fue clausurado a las pocas semanas, el 14 de septiembre. A varios obreros les pusieron multas de 1.500 pesetas y Francisco López y Sebastián Gordillo fueron detenidos preventivamente en la cárcel de Arcos en espera de juicio por asociación ilegal. Desde la cárcel escribieron un artículo en el que daban cuenta del cierre de la asociación y enfatizaban que la persecución de las autoridades y la ilegalización de la sociedad no iban a acabar ni con sus ideales ni con la organización obrera: en cuanto salieran organizarían un nuevo grupo anarquista y una nueva sociedad obrera.

«No cejaremos ni un momento de decir alto que pertenecemos a la Sociedad como agricultores y al grupo como anarquistas.»

A principios de octubre, *Tierra y Libertad* informaba de que habían sido liberados los dos anarquistas que se hallaban presos «como pretexto que justificara la clausura de la Sociedad de Campesinos "La Constancia", de Bornos», pero que el sindicato continuaba cerrado. No volvió a abrir sus puertas. El grupo «Los Bastantes» sí continuó activo. En septiembre el semanario anarquista anunció la apertura de una suscripción a favor de Francisco López: «víctima del caciquismo andaluz, ha caído en las mallas de la justicia por la publicación de un artículo que fue denunciado». El propagandista libertario José Sánchez Rosa participaba en esas fechas en una campaña pro amnistía para los presos políticos y sociales y el 7 de septiembre intervino en Bornos en un mitin en el que también participaron Gonzalo Andrade, José Hidalgo, Sebastián Gordillo y Juan Jurado; se recaudaron nueve pesetas para la suscripción que estaba abierta a favor de los presos sociales y se acordó enviar un mensaje de protesta al presidente del Consejo de Ministros. Pocos días después, Sánchez Rosa intervino en otro acto en Lebrija (Sevilla), a cuya salida se recaudaron 20,15 pesetas, de las que la mitad

Obreros de la construcción de Bornos en los años veinte.

se destinaría a Francisco López. En diciembre de 1916, López firmó un comunicado en el que los grupos anarquistas «Los Bastantes», «Los Cosmopolitas» de Prado del Rey, «Guerra a la roña» de El Coronil (Sevilla) y «Armonía» de Carmona (Sevilla) anunciaban su proyecto de editar el folleto «La Anarquía triunfante», de Anselmo Lorenzo. Pocas semanas después, en enero de 1917, lo encontramos en un mitin organizado por la Sociedad de Campesinos «El Inesperado» de Morón de la Frontera y debió de ser en esas fechas cuando se marchó de Bornos y se estableció en Prado del Rey.

La acción anarquista no cesa

En Bornos ocurrió lo que Francisco López y Sebastián Gordillo advirtieron desde su encierro en la cárcel de Arcos en 1915: los obreros organizaron una nueva sociedad que, con otro nombre, tomó el relevo de «La Constancia», pero esto ocurrió casi dos años después de su clausura. Sabemos que se celebraron mítines o asambleas en enero y septiembre de 1916, pero los obreros de Bornos carecieron de una asociación legalizada durante todo ese año y tampoco hubo huelga de recolección. La crisis de trabajo de marzo los empujó a acudir al Ayuntamiento en demanda auxilio y el alcalde decidió repartir a los parados entre los vecinos pudientes del pueblo. Y una situación idéntica se reprodujo en febrero de 1917.

La nueva organización, que adoptó el nombre Sociedad de Agricultores y Similares «La Lucha es Vida», presentó sus estatutos al Gobierno Civil el 16 de mayo de 1917 y celebró la asamblea constituyente el 6 de junio. Entre los miembros de su primera junta directiva encontramos a varios militantes que procedían de los cuadros de «La Constancia»: Gonzalo Andrade fue elegido presidente; el cargo de secretario lo ocupó José Labrador Navarro, que también perteneció al grupo «Los Bastantes»; el tesorero, Francisco Labrador Moreno, fue vocal

«Comenzaremos nuestra tarea de propaganda sindicalista, constituyendo otra sociedad obrera, otros grupos ácratas, y así conseguiremos dar al traste con esta inicua sociedad de esclavos, tiranos y explotadores.»

de la primera directiva de «La Fraternidad» en 1899 y en 1913 regentaba una de las tabernas en las que se reunían los vecinos de «ideas sociales avanzadas»; y el vocal José Hidalgo Domínguez podría ser el dirigente anarquista de «La Constancia», cuyo segundo apellido no consta en ninguno de los documentos que se han conservado. Como su antecesora, «La Lucha es Vida» se ubicó en el ámbito ideológico libertario y en su segunda asamblea acordó suscribirse a cinco ejemplares de *La Voz del Campesino,* el periódico que comenzó a publicarse en Jerez como órgano de la FNOA y al que también estuvo suscrita «La Constancia».

Francisco López residía en esas fechas en Prado del Rey, donde se integró en el grupo anarquista «Los Cosmopolitas» y en la Sociedad «La Cultura» Pro Biblioteca Pública. Esta fue una asociación interclasista nacida con el objetivo de crear una biblioteca pública y promover la cultura en la localidad. Entre sus iniciadores y dirigentes sobresale la figura del anarquista Francisco Gutiérrez Oñate, un carpintero autodidacta que perteneció al grupo «Los Cosmopolitas» y representó a la sociedad obrera local en el congreso comarcal de la FNOA de mayo de 1915. Francisco López fue elegido secretario segundo de la junta directiva de «La Cultura» en mayo y diciembre de 1919 y en el catálogo de su fondo bibliográfico consta que donó un ejemplar del libro *Átomos y astros,* de Víctor Delfino. A principios de los años veinte fue deportado de Prado del Rey junto a Francisco Menacho Domínguez (Cuesta Bustillo, 1997, p. 304), que fue dirigente de la comunidad de librepensadores que hubo en la localidad durante la primera y segunda décadas del siglo. Francisco López regresaría entonces a Bornos, desde donde escribió el artículo «Biblioteca», que en mayo de 1922 se publicó en el nº 3 del *Boletín* que coeditaban las sociedades pro bibliotecas públicas de Prado del Rey y Ubrique.

Bibliografía

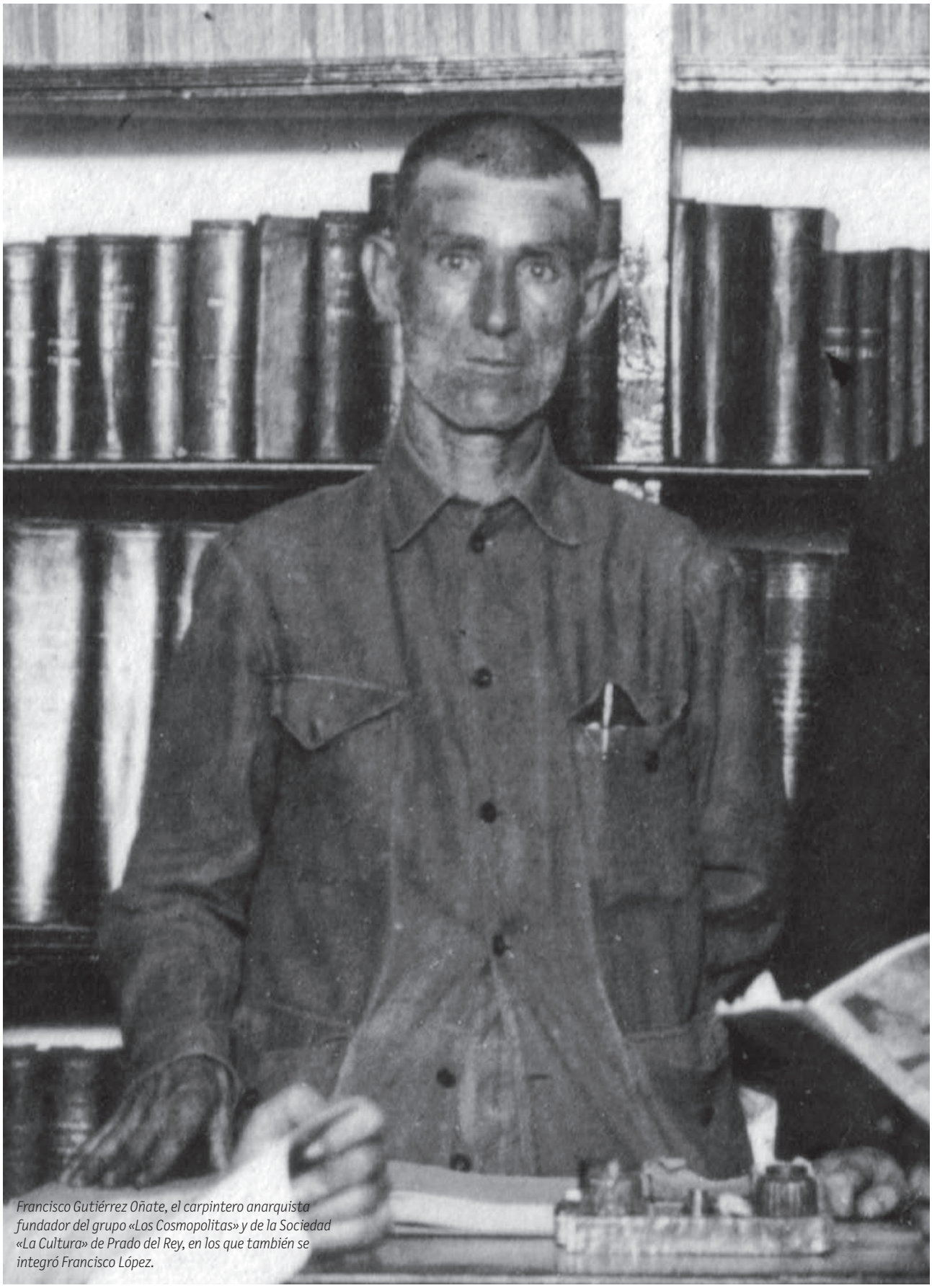
Bello, Luis: *Viaje por las Escuelas de España.* Magisterio español, 1927, tomo 2.
Carrión, Pascual: *Los latifundios en España.* Madrid: ariel, 1975.
Cuesta Bustillo, Josefina: *francisco largo caballero: su compromiso internacional.* Madrid, fundación largo caballero, 1997.
Díaz del Moral, Juan: *historia de las agitaciones campesinas andaluzas.* Madrid: alianza editorial, 1995.
Gutiérrez Molina, José Luis: *la tiza, la tinta y la palabra. José sánchez rosa, maestro y anarquista andaluz (1864-1936)*. Sevilla – ubrique: editorial tréveris – libre pensamiento, 2005.
Maurice, Jacques: «una huelga y sus fuentes», en vv.Aa.: *El movimiento obrero en la historia de cádiz,* cádiz: diputación de cádiz, 1988, pp. 239-251.
Maurice, Jacques.: *El anarquismo andaluz. Campesinos y sindicalistas, 1868-1936.* Barcelona: crítica, 1990.
Trinidad Pérez, Francisco: *los trabajadores gaditanos en la coyuntura de la 1ª guerra mundial (1914/1923).* Cádiz: universidad de cádiz, 1994.
Romero Romero, Fernando: «reforma social y anarquismo: el centro obrero "la fraternidad" de bornos (1899-1903)», en *humanística,* jerez de la frontera, nº 12, 2000-2001, pp. 207-216.
Romero Romero, Fernando: *jornaleros y organizaciones obreras. Villamartín, 1900-1936.* Cádiz: diputación de cádiz, 2001.
Romero Romero, Fernando: *la cultura y la revolución. República y guerra civil en prado del rey.* Prado del rey / sevilla: ayuntamiento de prado del rey / editorial aconcagua, 2011.

Archivos

Archivo Histórico Provincial de Cádiz, Secc. Gobierno Civil, libro 474.
Archivo Municipal de Bornos, nº 76, 276, 278, 279, 324, 325 y 1.637.
Biblioteca de Prado Del Rey, Documentación de la Sociedad «La Cultura».

Prensa

ABC, Madrid, 27-6-1914; *El Liberal*, 22-6-1914 y 27-6-1914; *El Globo*, Madrid, 26-6-1914, 27-06-1914, 7-7-1914, 1-7-1914, 7-7-1914 y 8-7-1914; *EL GUADALETE*, Jerez de la Frontera, 7-7-1914, 9-7-1914; *El Mensajero*, Jerez de la Frontera, 14-7-1914; *El Socialista*, Madrid, 2-6-1915; *La Información*, 6-7-1914, 16-7-1914; *La Vanguardia*, Barcelona, 24-6-1914; *Tierra y Libertad*, Barcelona, 3-7-1912, 21-8-1915, 6-10-1915, 27-10-1915, 6-9-1916, 20-9-1916, 27-9-1916, 27-12-1916, 7-1-1917 y 24-1-1917.



Francisco Gutiérrez Oñate, el carpintero anarquista fundador del grupo «Los Cosmopolitas» y de la Sociedad «La Cultura» de Prado del Rey, en los que también se integró Francisco López.

dossier

LA REVOLUCIÓN

UNA ACCIÓN ILEGAL ENTRE OTRAS: LA REVOLUCIÓN

NUESTRAS REVOLUCIONES

LA REVOLUCIÓN MUTANTE

REVOLUCIÓN, CRISIS DE LOS LÍMITES Y DIFUMINACIÓN DE LOS FINES

Hasta hace poco tiempo la palabra *Revolución* parecía haber caído en desuso, y raramente la encontrábamos en los discursos de tipo político y en los medios de comunicación, a no ser para hacer referencia a acontecimientos históricos más o menos lejanos. Sin embargo, esta situación cambió de forma espectacular a partir de las revueltas populares en Túnez y en Egipto, o más tarde con la irrupción del 15M. La frecuencia de uso de la palabra *Revolución* se disparó de manera incontenible y las referencias a la *Revolución* empezaron a proliferar en el escenario mediático. Sin duda la *Revolución* había adquirido una nueva actualidad, y hasta se podría decir que se había convertido en un fenómeno de moda.

Cabe preguntarse si este repentino y sorprendente resurgir de las referencias a la *Revolución* constituye un signo anunciador de que se está aproximando un periodo insurreccional o si la distancia entre lo que se entiende por *Revolución* en el contexto de las revueltas árabes o de movimientos tales como el 15M y lo que se entendía por esta palabra en el viejo discurso revolucionario, es tan grande que nos encontramos ante dos conceptos diferentes. Esa distancia es probablemente importante puesto que los medios de comunicación tienden a hacer un uso poco riguroso del concepto de *Revolución* y a aplicarlo a circunstancias bien distintas de las que tenían en mente los abnegados propagadores de las ideas revolucionarias de los siglos XIX y XX.

Sin embargo, más allá de la laxitud con la cual la prensa usa el término *Revolución* hay un hecho que nos obliga a plantearnos la pregunta sobre la permanencia o la modificación del significado de la *Revolución*, y es que no sólo había desaparecido del discurso público sino que también había dejado de ocupar un lugar privilegiado en el discurso político de los sectores antagonistas. Tanto si nos referimos a la reciente proliferación mediática del uso de la palabra, como si pensamos en su relativa difuminación en el seno del lenguaje de la subversión, es difícil sortear la pregunta sobre el significado actual del concepto de *Revolución*, en realidad:

¿De qué estamos hablando hoy cuando hablamos de *Revolución*?

Casualmente, pocos meses antes de que los acontecimientos en algunos países árabes potenciaran la presencia mediática de la *Revolución*, un colectivo de jóvenes libertarios y de activistas sociales de Milán, denominado *A.sperimenti*, organizaba con notable éxito de asistencia un encuentro centrado precisamente sobre esta pregunta. En el presente dossier se recogen cuatro de las ponencias que allí se discutieron.

Los textos de Tomás Ibáñez y de Eduardo Colombo remiten parcialmente el uno al otro, dialogan entre sí y contraponen dos visiones distintas del fenómeno y del concepto de la revolución. Tomás Ibáñez intenta comprender porqué la vieja concepción de la revolución ha dejado de espolear las luchas contemporáneas y cuál es la forma que toma hoy la voluntad de subvertir el orden social establecido. No se ha abandonado el deseo de revolución sino que se ha resignificado el concepto incardinando la revolución en el tiempo presente.

Por su parte, Eduardo Colombo reivindica como fundamentales algunos de los signos distintivos del concepto de revolución: acción colectiva sustentada en un proyecto, alzamiento de las masas, y ruptura del imaginario dominante. Una de sus tesis es que el bloque imaginario neoliberal se ha esforzado por deslegitimar la creencia en la posibilidad de la revolución.

Andrea Breda y Andrea Staid, hablan desde la experiencia privilegiada que les proporciona su inserción en el joven y dinámico activismo social de signo libertario.

La contribución de Andrea Breda nos acerca a esa tensión entre la inercia de las instituciones y el cambio cultural de la que nace la lucha por una mayor libertad. Pero para que esa lucha adquiera una dimensión revolucionaria no basta con que se enfrente a la dominación, debe transformar a los sujetos, abriendo espacios físicos y mentales que les permitan trastocar la categorización de la realidad.

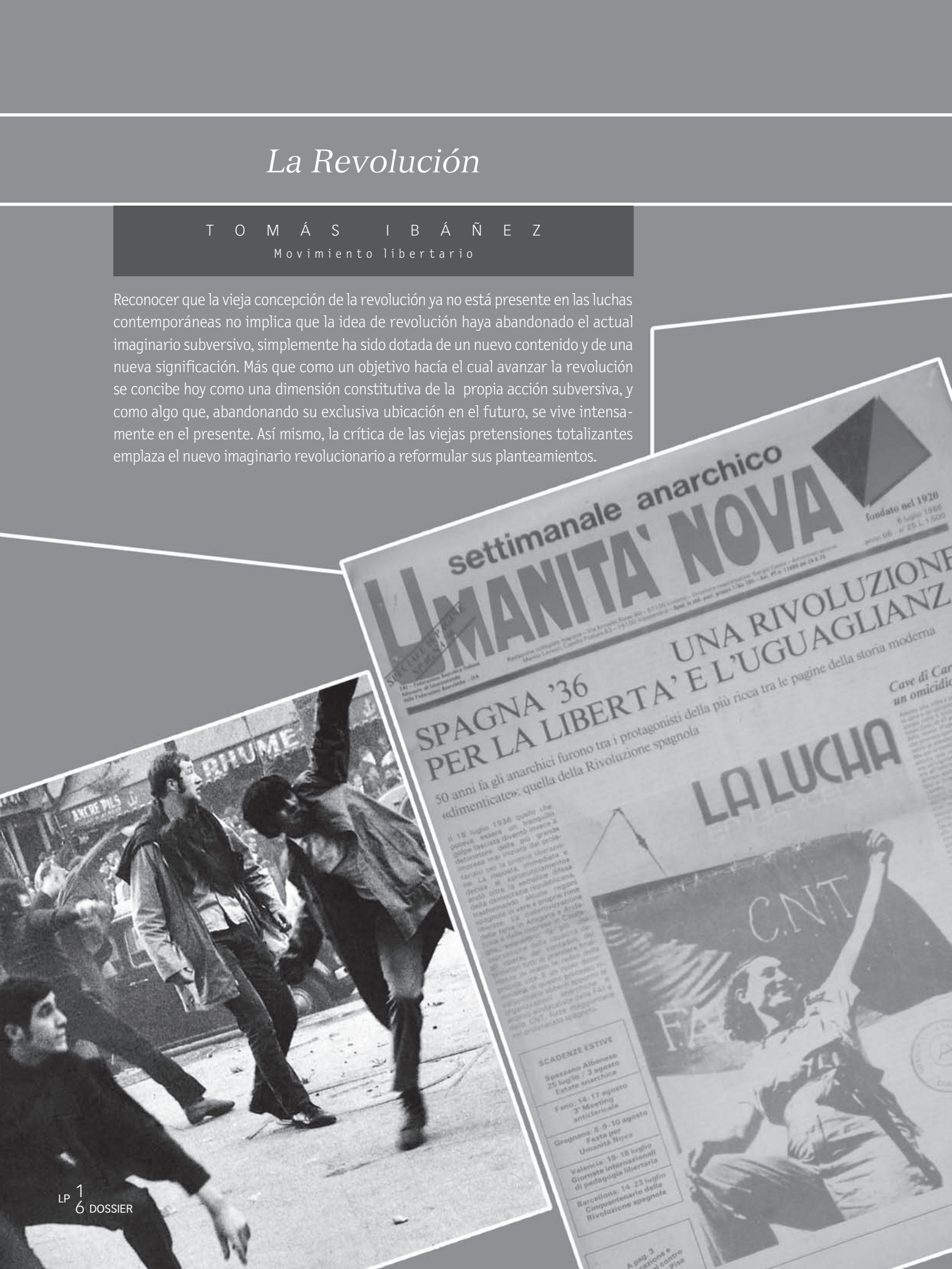
Andrea Staid insiste sobre la necesidad de extraer la revolución de su condición de acontecimiento histórico para enlazarla con las prácticas de la subversión cotidiana y para transformarla en algo que sea efectivamente posible, ofreciéndonos diversas ilustraciones de la forma que pueden adoptar esas prácticas.

Un quinto texto, el de Gerard Imbert, reflexiona sobre las características de la sociedad actual y sus efectos sobre las instancias de poder y sobre unas identidades que se vuelven informes. Lo que él denomina la crisis de los límites obliga a redefinir la revolución y a situarla como un envite a revolucionar el presente.

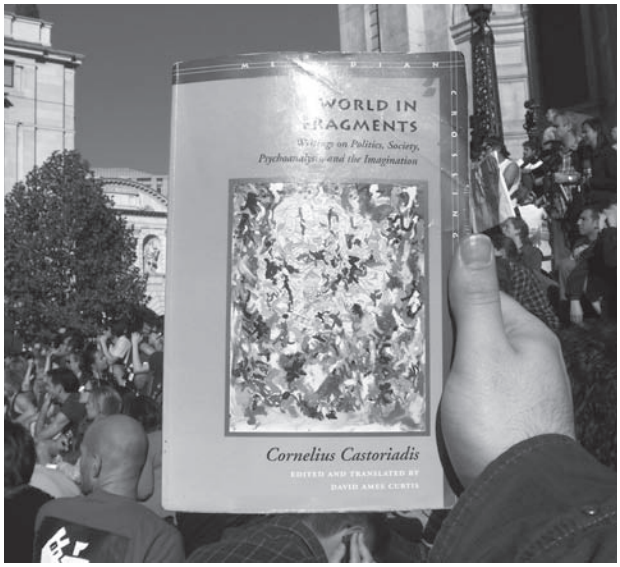
La Revolución

T O M Á S I B Á Ñ E Z
Movimiento libertario

Reconocer que la vieja concepción de la revolución ya no está presente en las luchas contemporáneas no implica que la idea de revolución haya abandonado el actual imaginario subversivo, simplemente ha sido dotada de un nuevo contenido y de una nueva significación. Más que como un objetivo hacía el cual avanzar la revolución se concibe hoy como una dimensión constitutiva de la propia acción subversiva, y como algo que, abandonando su exclusiva ubicación en el futuro, se vive intensamente en el presente. Así mismo, la crítica de las viejas pretensiones totalizantes emplaza el nuevo imaginario revolucionario a reformular sus planteamientos.



En cierto momento de su itinerario político el gran pensador marxista Castoriadis afirmó: «*Hay que elegir entre ser marxista y ser revolucionario*».



Tengo la impresión de que la cuestión de la Revolución se presta con bastante facilidad a una serie de malentendidos y falsos debates; precisamente para tratar de evitarlos voy a comenzar retomando una célebre frase de *Castoriadis* y evocando el coloquio sobre La Revolución que tuvo lugar durante el Encuentro Internacional Anarquista celebrado en Venecia en 1984.

En cierto momento de su itinerario político el gran pensador marxista Castoriadis afirmó: «*Hay que elegir entre ser marxista y ser revolucionario*»; dado que Castoriadis deseaba continuar siendo un revolucionario, abandonó el marxismo.

Parafraseándole, hoy podríamos afirmar que «*hay que elegir entre ser anarquista o ser revolucionario*». Si queremos seguir siendo anarquistas, debemos abandonar la creencia en la Revolución, puesto que anarquismo y revolución son *incompatibles*: es preciso elegir.

Desde luego, podríamos contraponer a esta afirmación, sin duda bastante contundente, otra según la cual «*el anarquismo no puede renunciar a la revolución sin desnaturalizarse*». No se puede ser anarquista y no ser, al tiempo, revolucionario: no hay elección posible.

En definitiva, ¿es o no es necesario elegir? Pues bien, ni lo uno, ni lo otro, ya que expresado en estos términos nos hallaríamos ante el típico falso debate: es lisa y llanamente "indecidible". Solamente se puede argumentar en un sentido o en otro, e inclinarnos por una de las dos opciones si acordamos previamente qué entendemos por Revolución.

Por mi parte, suscribo por completo la afirmación según la cual anarquismo y Revolución son incompatibles, si por Revolución nos ceñimos a la concepción clásica del término. Por el contrario, si redefinimos la Revolución en términos contemporáneos, estaría de acuerdo con la afirmación contraria, es decir, no se puede ser anarquista sin ser al mismo tiempo revolucionario.

Podemos ilustrar esto mismo a partir de lo sucedido en el Encuentro Internacional de Venecia celebrado hace ya un cuarto de siglo. Una de las intervenciones, la presentada por mí, se titulaba *"Adiós a la Revolución"*, otra, la de Eduardo Colombo, tenía por título *"¡Vayamos a por la Revolución!"* y otra más, la de Luciano Lanza, esbozaba de alguna manera una síntesis al proclamar: «*La Revolución ha muerto, viva la Revolución*».

En cuanto al título de mi ponencia, pretendía ser, ante todo, una provocación para estimular el debate, y carecía de sentido sin el texto que este título encabezaba. En realidad lo que se desprendía de éste texto era que mi *Adiós a la Revolución*, lejos de ser un epitafio, trataba de ser una *exaltación del deseo de Revolución.*

En esta misma línea, cuando veinte años antes, en 1964, publicaba un pequeño artículo titulado «*La Revolución de papá ha muerto*», no es que me declarase de luto por *La Revolución* sino si acaso por una concepción particular de la misma: la de las personas que nos precedieron, la concepción clásica. En aquél mismo artículo afirmaba literalmente que decir adiós a la Revolución de papá no me impedía seguir siendo plenamente revolucionario.

Si no deseamos encerrarnos en un falso debate es necesario que la pregunta no se plantee en términos de reivindicar o, por el contrario, abandonar, la idea de Revolución. En efecto, en el seno de los movimientos subver-

En realidad lo que se desprendía de éste texto era que mi *Adiós a la Revolución*, lejos de ser un epitafio, trataba de ser una *exaltación del deseo de Revolución*.

sivos actuales, son pocas las personas que siguen reivindicando la idea clásica de Revolución, y sin embargo casi todas participan de un imaginario revolucionario. Desde luego que los jóvenes y menos jóvenes que ya no comparten el antiguo imaginario revolucionario siguen siendo claramente *revolucionarios* y como tales se definen. Lo que ocurre es, simplemente, que lo son *de otra manera*.

No se trata, por lo tanto, de abandonar o reivindicar la idea de Revolución sino de re-significarla, otorgándole un nuevo contenido. En los hechos, en la práctica, ya se ha iniciado la re-significación de la idea de revolución, ya está *en acto* en los movimientos subversivos contemporáneos. La realidad de los movimientos actuales que luchan contra el sistema capitalista re-significa de hecho este concepto; es sobre esta re-significación sobre la que me propongo hacer una reflexión.

Algunos compañeros afirman, con aparente objetividad, que la Revolución ha desertado del imaginario contemporáneo. Sin embargo, lo que en realidad ha abandonado el imaginario contemporáneo no es la Revolución sino *únicamente* su imagen clásica, cosa que por otra parte no representa ninguna novedad. En efecto, Michel Foucault afirmaba, hace ya mucho tiempo, que la *política radical* abandonó la creencia en *la emancipación universal* y en *la transformación social global*. Y añadía que la *política radical* se consagra hoy en día a luchar contra formas específicas de dominación, es decir, desarrolla luchas parciales y heterogéneas que se sitúan en el terreno concreto de lo local.

Creer que la antigua concepción de la Revolución ha sido borrada del imaginario contemporáneo como resultado de una maniobra *neoliberal* para persuadir a las gentes de que la suerte está echada y de que cualquier revuelta resulta inútil, supone recurrir a una explicación demasiado simplificadora en la medida en que existen otros factores que han contribuido igualmente a provocar esta deserción.

Eduardo Colombo afirma que para que la Revolución sea posible es necesario, ante todo, *creer en la posibilidad de la Revolución*, para lo cual ésta debe mantenerse viva en nuestro imaginario. Aunque no comparta su concepción de Revolución, estoy completamente de acuerdo en este aspecto, al que añadiría dos elementos:

El primero es que es necesario, además de creer en la posibilidad de la Revolución, tener *el deseo* de impulsarla.

El segundo es que para que la Revolución sea posible, no es suficiente con que esté presente en el imaginario, ni tampoco con que la deseemos, pues el deseo es insuficiente si se queda en lo platónico; es necesario *actuar* para hacer posible la Revolución.

Ser revolucionario no es *imaginar que otra sociedad es posible*, ni limitarse a desear otra sociedad. Es actuar para transformar la realidad social en un sentido radical, por lo que hay que precisar *qué tipo de acción colectiva* puede conducir a la revolución.

Y es precisamente, entre otras cosas, en torno a esta *acción* donde se manifiesta el desacuerdo entre las dos concepciones de la Revolución. Es la naturaleza de esta acción colectiva la que diferencia las prácticas revolucionarias de hoy de las que desarrollaron los viejos revolucionarios.

Antes de examinar estas diferencias, quisiera subrayar los elementos coincidentes con la concepción clásica de la Revolución:

1º) En primer lugar, el reconocimiento de la importancia decisiva que reviste *el imaginario*. Es evidente que las luchas importantes dejan huellas *duraderas* en el imaginario, y que éste suscita, por su parte, deseos que impulsan las prácticas revolucionarias. Así por ejemplo, en las grandes movilizaciones estudiantiles del 2010 el alumnado de los institutos franceses no luchaba en realidad contra la prolongación de la edad de la jubilación hasta los 62 o a los 67 años, sino que lo que deseaban, de manera más o menos confusa, era otro mayo del 68. Y de hecho es en parte porque la huella de mayo del 68 sigue viva en el imaginario que una parte de la juventud se echó a la calle por algo que le quedaba tan lejos como la edad de jubilación.

Desde luego que los jóvenes y menos jóvenes que ya no comparten el antiguo imaginario revolucionario siguen siendo claramente *revolucionarios* y como tales se definen. Lo que ocurre es, simplemente, que lo son *de otra manera*.

No se trata, por lo tanto, de abandonar o reivindicar la idea de Revolución sino de re-significarla, otorgándole un nuevo contenido.

Creer que la antigua concepción de la Revolución ha sido borrada del imaginario contemporáneo como resultado de una maniobra ***neoliberal*** para persuadir a las gentes de que la suerte está echada y de que cualquier revuelta resulta inútil, supone recurrir a una explicación demasiado simplificadora .

Para que el *deseo de luchar* se instale de manera duradera en las personas es necesario qué éstas encuentren en los recursos del imaginario elementos que provean a las luchas de una energía, de una *razón de ser* que vaya más allá de la simple reacción contra una injusticia o una agresión puntual.

2º) En segundo lugar, destacaría el reconocimiento de la importancia que reviste la acción, en este caso *la acción intencionada*, en el proceso revolucionario.

Hablar de acción supone, como no podría ser de otro modo, hablar de luchas. En este caso, las dos concepciones de la Revolución coinciden en reconocer la importancia que revisten éstas, pues toda práctica revolucionaria presupone *la voluntad* de luchar y promover las luchas. Estoy también de acuerdo con el hecho de que las luchas requieren un proyecto que les otorgue un sentido y que requieren de una proyección *más allá del presente.*

3º) Finalmente, en tercer lugar, coincidimos también en reconocer la importancia que revisten los momentos álgidos del conflicto social y los eventuales *momentos insurreccionales.* No sólo porque se inscriben de manera duradera en el imaginario, sino también porque en estas

PARA QUE EL *DESEO DE LUCHAR* SE INSTALE DE MANERA DURADERA EN LAS PERSONAS ES NECESARIO QUÉ ÉSTAS ENCUENTREN EN LOS RECURSOS DEL IMAGINARIO ELEMENTOS QUE PROVEAN A LAS LUCHAS DE UNA ENERGÍA, DE UNA *RAZÓN DE SER* QUE VAYA MÁS ALLÁ DE LA SIMPLE REACCIÓN CONTRA UNA INJUSTICIA O UNA AGRESIÓN PUNTUAL.

situaciones a menudo se manifiesta la capacidad de *creación colectiva* de las personas implicadas. Esta *creatividad*, que produce en ocasiones situaciones radicalmente novedosas, se manifiesta en particular en momentos en los que se produce un «*vacío de poder*», pues el hecho de neutralizar el poder instituido, de expulsarlo fuera de un espacio social determinado, desinhibe y libera una imaginación colectiva que deja de estar constreñida y limitada por el poder establecido.

He aquí pues algunos de los puntos en común. A continuación, retomaré cada uno de estos puntos con el fin de señalar las *diferencias* entre las dos concepciones de la Revolución.

1º) Primer punto: las diferencias sobre la cuestión del *imaginario*:

El antiguo imaginario revolucionario está muy centrado en la creación de una *situación revolucionaria* entendida como *un enfrentamiento social de alta intensidad* y ampliamente generalizado, que proporciona la posibilidad de una eventual *transformación social global.* Dado que es precisamente esta transformación social la que constituye el resultado esperado de la situación insurreccional, esto supone la presencia en el imaginario de una idea, aunque imprecisa o esquemática, del tipo de sociedad que debiera bosquejarse en el curso y en el seno del proceso insurreccional, es decir, una representación, al menos aproximada, de la nueva sociedad.

Para este imaginario es precisamente *la voluntad* de provocar una situación de ruptura generalizada, susceptible de engendrar una sociedad radicalmente diferente, lo que sirve para legitimar y sostener las distintas luchas

El valor estimulante e sugerente que reviste la insurrección generalizada en el imaginario clásico queda remplazado en el imaginario actual por el atractivo de lo que podríamos llamar la *Revolución permanente*, o la *Revolución continua*, es decir, por la consideración de la Revolución como una *dimensión constitutiva* de la propia acción subversiva.

Castoriadis señala que no es la lucha de clases lo que constituye lo esencial de la lucha revolucionaria, y precisa que es *la subjetividad lo que se convierte en factor decisivo* pues la fractura se produce finalmente entre aquéllos y aquéllas que aceptan el sistema y quienes lo rechazan.

que libran los revolucionarios en los ámbitos en los que pueden actuar, dotando a dichas luchas de un *proyecto que trasciende el presente.*

Ante esta concepción que ha prevalecido durante mucho tiempo, lo que ya no tiene vigencia en el imaginario revolucionario actual, lo que ha sido abandonado, es, por una parte, *la fijación sobre la insurrección* o sobre el enfrentamiento social generalizado, y, por otra, la idea de una *transformación social global* como *objetivo prioritario,* como fin a alcanzar por la acción revolucionaria. Lo que ha dejado de estar vigente no son sólo los elementos de contenido del imaginario revolucionario, tales como la representación de la insurrección, sino que también se han dejado de lado ciertas *funciones* de dicho imaginario, particularmente la que consiste en imprimir una dirección a las prácticas revolucionarias dirigiéndolas hacia el objetivo que les era asignado.

En un caso, el que se corresponde al antiguo imaginario, lo importante es crear una situación social revolucionaria, al margen de la cual todo lo demás se convierte en *secundario*. En el otro caso, el del nuevo imaginario, lo importante es multiplicar, en el presente, los espacios y las experiencias revolucionarias que rompen con el sistema. Se abandona, por lo tanto, la idea de que los resultados obtenidos por la acción revolucionaria deben ser evaluados en función de su grado de contribución a la creación de una situación insurreccional.

El valor estimulante e sugerente que reviste la insurrección generalizada en el imaginario clásico queda remplazado en el imaginario actual por el atractivo de lo que podríamos llamar la *Revolución permanente*, o la *Revolución continua*, es decir, por la consideración de la Revolución como una *dimensión constitutiva* de la propia acción subversiva. La Revolución se concibe como algo anclado *en el presente* y que por lo tanto no es solamente deseada y soñada sino *efectivamente vivida.*

2º) Segundo punto: las diferencias en torno a la acción y las luchas. En primer lugar, un matiz. Eduardo Colombo afirma que « no es en las *subjetividades* sino en *la acción colectiva* donde se hace la Revolución, se trata de una transformación social en acto, y la idea de Revolución es la idea de una *transformación social en acto*». Puedo estar de acuerdo con la idea de Revolución como transformación social en acto, aunque no me parece correcto pensar que deba actuar sobre la *totalidad social.* La transformación social en acto puede perfectamente ejercerse sobre fragmentos arrancados al sistema, sobre parcelas de realidad social.

Por el contrario, no estoy en absoluto de acuerdo sobre la cuestión de la subjetividad, y para explicarme quisiera volver por un momento a Castoriadis. En *La institución imaginaria de la sociedad* Castoriadis señala que no es la lucha de clases lo que constituye lo esencial de la lucha revolucionaria, y precisa que es *la subjetividad lo que se convierte en factor decisivo* pues la fractura se produce finalmente entre aquéllos y aquéllas que aceptan el sistema y quienes lo rechazan.

Se trata pues de producir una *subjetividad política* refractaria al tipo de sociedad en la que vivimos, a sus valores, a las relaciones de explotación y dominación que

HEMOS APRENDIDO QUE SI LAS INSURRECCIONES ESTALLAN, SIEMPRE LO HACEN COMO RESULTADO DE ACCIONES LIMITADAS Y LOCALES QUE SE AMPLIFICAN BRUSCAMENTE. PRECISAMENTE, *NOS ORGANIZAMOS PARA LLEVAR A CABO ESAS ACCIONES LOCALES*, Y LAS EMPRENDEMOS EN RAZÓN DE LOS CONTENIDOS REVOLUCIONARIOS QUE CONLLEVAN, AL MARGEN DE QUE PUEDAN, O NO, DESENCADENAR UNA INSURRECCIÓN.

la conforman; por lo tanto, también *en la subjetividad* se hace la Revolución. En otras palabras, la Revolución es también *una transformación subjetiva en acto,* y toma cuerpo cuando las luchas colectivas engendran *subjetividades revolucionarias.*

En efecto, las luchas no son tan sólo golpes contra el sistema, sino que tienen al tiempo un carácter formativo. Es en las luchas y en el curso de su desarrollo donde nos *des-subjetivamos,* donde se pone en práctica otro modo de vida, otras relaciones, que realizan, aunque sólo sea en parte, los valores que perseguimos.

La necesidad de dotar a las luchas de una *proyección más allá del presente* es obvia, sin embargo, el objetivo a alcanzar no debe ser formulado necesariamente en términos de una explosión social generalizada, ni de una sociedad ideal por construir. Esta *proyección en el futuro* puede consistir, por ejemplo, en el objetivo de multiplicar y diversificar progresivamente las resistencias, en diseminarlas al máximo en el tejido social. O, por citar otro ejemplo, puede consistir también en elaborar estrategias cada vez más eficaces para desbaratar las actuaciones del poder.

Hubo un tiempo en que se consideraba que las luchas llevadas a cabo antes de la generalización de la insurrección popular no eran al fin y al cabo más que *gimnasia revolucionaria,* es decir, actividades meramente *preparatorias* que no tenían ningún sentido si no perseguían la insurrección generalizada y la emancipación universal como objetivo final y como resultado posible. Hoy en día esta gimnasia revolucionaria se ha convertido en *un fin en sí mismo.* La Revolución está contenida en esta gimnasia, y consiste, precisamente, en esta gimnasia, no en aquello para lo que prepara.

3º)- Tercer punto: las diferencias sobre la *insurrección*.

Es evidente que la insurrección implica acciones intencionales, aunque, generalmente, no surge de una acción

que tenga la insurrección, por sí misma, como finalidad explícita. En la mayor parte de los casos, arranca de luchas puntuales que cristalizan, que se extienden como una mancha de aceite y que se generalizan, sin que sepamos muy bien el por qué de su éxito o su fracaso.

La segunda precisión se refiere a la relación entre insurrección y Revolución. En efecto, en el curso de la historia se han producido numerosas insurrecciones, la mayoría de las cuales han sido ahogadas en sangre, mientras que no ha habido más que unas pocas Revoluciones, en el sentido clásico, es decir, insurrecciones triunfantes y que han marcado un antes y un después, no sólo en el imaginario como suelen hacerlo las insurrecciones derrotadas sino también en la realidad social, política, económica y cultural. Podemos citar la Revolución francesa, la Revolución bolchevique, la Revolución mexicana, la cubana, la china... Sin embargo ninguna de ellas ha sido una revolución *libertaria*; y resulta que por nuestra parte no deseamos cualquier revolución, sino por supuesto una Revolución *social y libertaria*.

El hecho de que ninguna Revolución haya tenido carácter libertario parece arrojar una duda sobre la *confianza*, de origen bakuniniano, que podemos tener en el llamado «*instinto de las masas*», y en su *acción espontánea.* Ahora bien, esta confianza, que la Historia desmiente, es indispensable para sostener la vieja concepción anarquista de la Revolución. En efecto, dado que el anarquismo rechaza toda forma de vanguardismo y rechaza *dirigir* la Revolución, está obligado a plantear la hipótesis de que si el pueblo está en condiciones de utilizar su autonomía, construirá una sociedad que tienda a la anarquía. En el antiguo imaginario revolucionario anarquista existe la creencia, del todo inverosímil, de que si se le deja actuar por sí mismo, el pueblo no puede sino encontrar espontáneamente los valores que inspiran el anarquismo, o, al menos, adherirse a los mismos si los anarquistas consiguen hacerlos lo suficientemente presentes en la situación.

Hoy en día, los episodios de enfrentamiento generalizado han dejado de ser el telos que orienta la acción revolucionaria, pues ya no nos organizamos *en función de dicho objetivo*. Hemos aprendido que si las insurrecciones estallan, siempre lo hacen como resultado de acciones limitadas y locales que se amplifican bruscamente. Precisamente, *nos organizamos para llevar a cabo esas acciones locales,* y las emprendemos en razón de los contenidos revolucionarios que conllevan, al margen de que puedan, o no, desencadenar una insurrección.

SI NO QUIERE CONTRADECIR EN LA PRÁCTICA LO QUE PROCLAMA EN LA TEORÍA, EL ANARQUISMO DEBE ABANDONAR TODA INTENCIÓN *TOTALIZANTE*, DEJAR DE PENSAR QUE SUS PROPIAS CONCEPCIONES SON LAS QUE *TODAS* LAS PERSONAS DEBERÍAN COMPARTIR PORQUE SON *LAS MEJORES*.

En el imaginario revolucionario actual las situaciones insurreccionales son vistas como *situaciones revolucionarias* no porque sean susceptibles de provocar una mutación social global de tipo libertario (de hecho esto no se ha producido jamás), sino porque permiten realizar, a veces, experiencias de tipo libertario como la que tuvo lugar, por ejemplo, en la España de 1936, porque contribuyen poderosamente a la *creación de sensibilidades insumisas* y finalmente, porque pueden *provocar y acelerar ciertos cambios culturales* como el que se dio, por ejemplo, en mayo del 68.

Por otra parte, lo que hoy despierta recelos es la *voluntad misma* de cambiar la sociedad *en su totalidad y para todas las personas*, es decir, de producir una transformación social radical y global de orientación libertaria. Es precisamente esta postura crítica la que explica, al menos en parte, *el rechazo contemporáneo de la concepción clásica de la Revolución.*

En efecto, sea cual sea la intensidad de nuestra adhesión a los valores anarquistas debemos aceptar la posibilidad de que una gran parte de nuestros contemporáneos, quizás incluso la mayoría, prefiera *realmente* elegir otras concepciones de la libertad, de la justicia o de la igualdad que aquéllas por las que ha optado el anarquismo, o prefiera organizar esos mismos valores de distinto modo. Estas preferencias, diferentes de las nuestras, no son necesariamente las de personas más alienadas, menos informadas o más perversas que nosotras y nosotros mismos.

Si no quiere contradecir en la práctica lo que proclama en la teoría, el anarquismo debe abandonar toda intención *totalizante*, dejar de pensar que sus propias concepciones son las que *todas* las personas deberían compartir porque son *las mejores.* No hay ninguna razón para entender que su utopía es la más deseable para todos

Las luchas que pretenden ser globales o totalizadoras inspiran una desconfianza que no carece de fundamento.

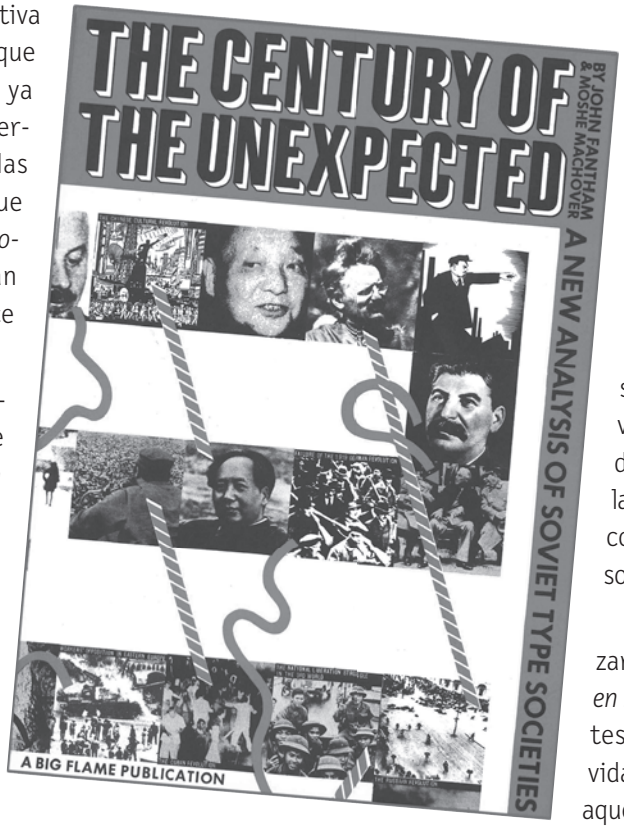
Se trata de desarrollar prácticas que, al tiempo que transforman de manera revolucionaria parcelas de realidad, nos transformen a nosotros mismos y cambien nuestras relaciones con las demás personas.

los seres humanos, ni que la sociedad que pretende sea la más atrayente para la mayoría. Nuestro proyecto no puede serlo para *todo el género humano,* ni para toda una sociedad en su totalidad, sino sólo para *una singularidad* constituida por todos los seres humanos que comparten nuestros valores o que estarían dispuestos a compartirlos si los conociesen.

El hecho de que la perspectiva de una *transformación global* que alumbre una *nueva sociedad* ya no constituya hoy en día el nervio que dinamiza y orienta las luchas, se debe, en parte, a que *las luchas que pretenden ser globales o totalizadoras* inspiran una *desconfianza* que no carece de fundamento.

Para concluir, quisiera precisar con algo más de detalle qué significa *ser revolucionario hoy,* pues, los nuevos rebeldes y nuevas insumisas sin duda lo son pero *de otra manera.*

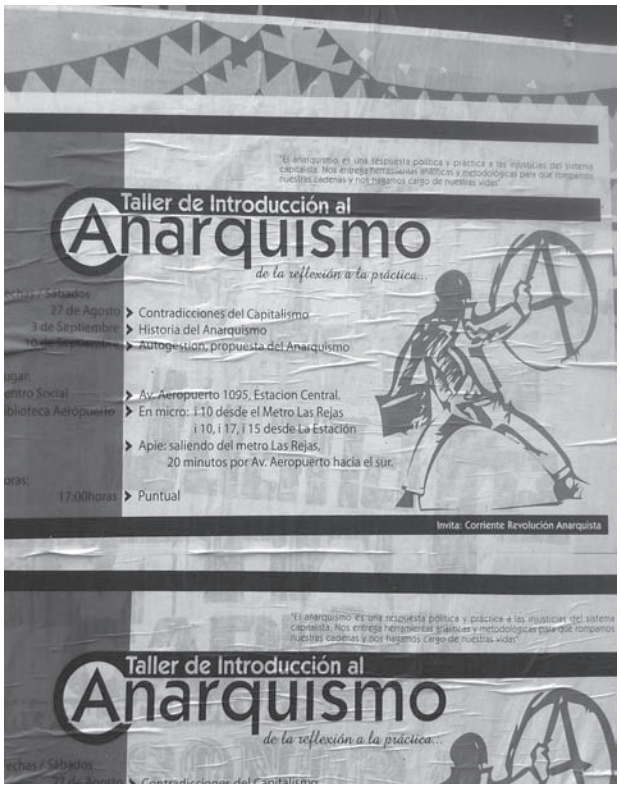
Ya no se trata de organizar la militancia, la actividad militante, para avanzar hacia la insurrección generalizada, sino de vivificar y realizar *la Revolución hoy,* aquí y ahora, en el interior de las prácticas de lucha que desarrollamos *colectivamente* y en *lo cotidiano.* Las luchas revolucionarias actuales se refieren al *presente* y además son *no totalizantes.* En la medida en que el énfasis se desplaza *del futuro al presente,* se desplaza también de la globalidad de la sociedad a situaciones que son, ciertamente, parciales pero plenamente concretas.

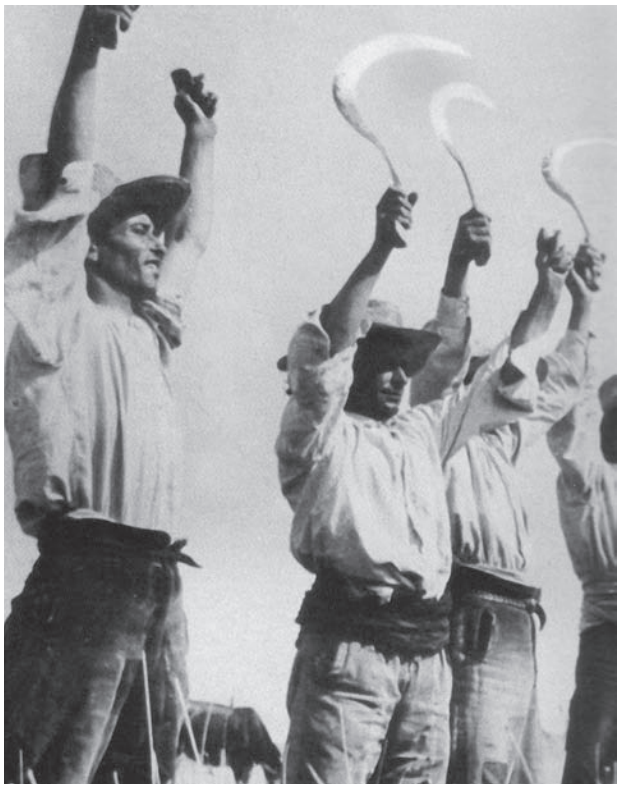


Ya no es la acción orientada a la transformación global y radical de la sociedad en su conjunto la que dirige y subordina las nuevas prácticas revolucionarias. Lo que ha pasado al primer plano es la voluntad de hacer estallar, hoy, los *dispositivos de dominación concretos y localizados,* y la acción para crear espacios radicalmente ajenos a los valores del sistema.

Se trata de desarrollar prácticas que, al tiempo que transforman de manera revolucionaria parcelas de realidad, nos transformen a nosotros mismos y cambien nuestras relaciones con las demás personas. Lo que, por otra parte, nos evoca *el anarquismo práctico de Colin Ward,* el anarquismo creativo y constructivo que no es tanto *una visión del futuro* sino más bien una manera de vivir y de organizarse en el seno de la cotidianeidad presente, con la idea de extender y contaminar con nuestros valores a sectores sociales cada vez más amplios.

Ser revolucionario es organizarse para conseguir *contradecir en los hechos* los valores dominantes, para crear otros modos de vida decididamente al margen de aquéllos inducidos por el capitalismo, es actuar colectivamente para bloquear, hoy, el poder en sus múltiples manifestaciones. Si todo ello cristaliza, se amplifica y pone en jaque, el día de mañana, al conjunto del sistema, tanto mejor, pero ello supondrá *un resultado colateral, no el objetivo buscado en primera instancia.* Este reside en la proliferación de resistencias y en la multiplicación de espacios sustraídos





al poder en los cuales sea posible crear una realidad tendente a la anarquía, viviendo el presente de la manera lo más próxima posible a los valores anarquistas.

Algunos compañeros y compañeras replican que no podemos contentarnos con el carácter segmentado, fragmentario y local de las luchas, pues esto nos condena a *una atomización* que impide confluencias y sinergias. Desde esta perspectiva se sostiene que una política radical requiere de una perspectiva de emancipación universal y colectiva, que sea capaz de proponer una *alternativa global al capitalismo,* pues ésta es la única manera de construir una fuerza colectiva que nos permita acabar con aquél y vivir sin él. Podríamos responder que es exactamente este tipo de creencia la que ha marcado el imaginario revolucionario durante todo un siglo, y que ciertamente no parece haber funcionado. No es que se lo reprochemos, puesto que si esta creencia ya no tiene cabida en la actualidad es, por una parte porque la sociedad ha cambiado de tal manera desde los inicios del capitalismo que se ha hecho necesario renovar los ingredientes del imaginario que le hace frente y porque, por otra parte, *la reflexión crítica* ha puesto de manifiesto las implicaciones difícilmente aceptables de esta manera de ver las cosas, y finalmente, porque la realidad de las luchas actuales ha mostrado como esta creencia, lejos de servir para fortalecerlas, no ha hecho más que ponerles trabas.

Desde luego, si lo comparamos con la claridad del antiguo imaginario revolucionario anarquista hay que reconocer que el nuevo imaginario revolucionario es aún impreciso, balbuceante y lleno de incertidumbres. Pero eso no debe sorprendernos pues si el antiguo imaginario se construyó lentamente a partir de las luchas surgidas en el proceso de industrialización, las formas de lucha suscitadas por las características contemporáneas de la sociedad capitalista están aún en fase de gestación. Es pronto para que configuren con nitidez un nuevo imaginario revolucionario.

Para concluir, quisiera regresar a lo que decía al inicio del texto, pero retomando en esta ocasión una frase que creo se atribuye a Nico Berti cuando afirmaba que nos hacía falta un anarquismo capaz de concebirse *sin la Revolución.*

Desde mi punto de vista, necesitamos, en efecto, un anarquismo capaz de concebirse sin la Revolución, si por tal entendemos la concepción clásica de la misma. Por el contrario, estoy convencido de que el anarquismo requiere absolutamente de la Revolución si por Revolución pensamos en la concepción, todavía imprecisa, que impregna el nuevo *imaginario revolucionario.*

Traducción del francés: Paloma Monleón

Una acción ilegal entre otras: La Revolución. Del ilegalismo y de la revolución

E D U A R D O C O L O M B O
Militante anarquista

Las revoluciones son acontecimientos históricos que provocan la ruptura del imaginario establecido a la vez que toman su impulso en esa ruptura, y que transforman profundamente las relaciones sociales y sus bases legitimadoras. Las revoluciones se impulsan en base a proyectos animados por una voluntad consciente de sí misma y, requieren de la acción colectiva, del alzamiento de las masas y de la insurrección. La creencia en un cambio revolucionario de la sociedad ha sufrido un proceso de deslegitimación promovido por el bloque imaginario neo liberal pero que también encuentra ecos favorables en ciertos sectores supuestamente innovadores del pensamiento libertario.

« ... La *clandestinidad* ha sido fecunda en cierto momento, pero ella misma se encuentra determinada por aquello contra lo cual pretende luchar. »

Pierre Klossowki, *Sade et Fourier*[1]

El 12 de julio de 1789 Camille Desmoulins, salta sobre una mesa pistola en mano y grita: «¡A las armas!». La Revolución aún no se había llevado a cabo, todavía era ilegal.

El 9 de marzo de 1883 tres panaderías son saqueadas en París durante una manifestación de personas privadas de trabajo. Louise Michel, enarbolando – o no – una bandera negra, camina al lado de Pouget. Reciben fuertes condenas, seis años de reclusión para Louise Michel, ocho para Émile Pouget. En el mes de mayo de 1899, Marius Jacob arrambla con todo lo que atesora el Montepío de Marsella. El 17 de noviembre de 1925, varios individuos roban las cajas de una estación del metro de Buenos Aires, la policía señala entre ellos la presencia de Durruti, Ascaso y Jover.

Un abogado revolucionario, una mujer combatiente, un teórico del sabotaje, un honesto atracador, tres militantes obreros. Hombres y mujeres consagrados a la causa de la libertad y de la igualdad, que actúan ilegalmente en diferentes momentos de la historia y bajo diferentes regímenes, impulsados por una misma voluntad: la de subvertir y transformar una sociedad inicua.

Se trata, sin duda, de unos actos que son ilegales ante la ley vigente, pero ¿qué vale la ley cuando se cuestiona la propia legitimidad del régimen?

El régimen es el orden, la forma, que da su carácter a la sociedad. Es el régimen el que hace la ley. Y como ya lo había comprendido Winstanley: *"La Ley... no es sino la voluntad declarada de los conquistadores en cuanto a la forma en la que quieren que sus sujetos sean gobernados."*[2]

En las oligarquías representativas[3] bajo las cuales vivimos, el orden que rige la ley es la jerarquía económico-política, la dominación de clase, la pobreza, la exclusión, la deportación, la represión en cuanto surge la primera revuelta.

En las oligarquías representativas[3] bajo las cuales vivimos, el orden que rige la ley es la jerarquía económico-política, la dominación de clase, la pobreza, la exclusión, la deportación, la represión en cuanto surge la primera revuelta.

Los dominantes organizan y controlan el régimen establecido, son ellos quienes hacen tanto la ley como el orden.

Las constituciones en las que se enmarcan los Estados no reconocen el derecho a la insurrección. La Revolución es puesta fuera de la ley.

El anarquismo hace una crítica radical de todo sistema de explotación y de dominación, niega la legitimidad del derecho de coerción que se otorga el Estado, y cuestiona el derecho de propiedad, tanto individual como estatal, de los medios de producción, quiere abolir el salariado. Así, para el anarquista, el uso de los medios que la ley reprime constituye una posibilidad, en tiempos de apatía, que se desprende lógicamente de su posición revolucionaria, a la espera de que llegue el tiempo de las insurrecciones.

La reapropiación individual y la huelga revolucionaria son tan ilegales la una como la otra, pero su significación social no es la misma. En la acción individual – o del pequeño grupo clandestino – lo que importa es la finalidad del gesto y la rectitud de su autor. Como escribía Eliseo Reclus en ocasión de la expropiación realizada por Pini: "Tanto vale el carácter, tanto vale el acto."[4] Se pueden enjuiciar de esta misma forma tanto acciones más bien apacibles como la fabricación de falsa moneda, o violentas como el atentado o la ejecución de un déspota.

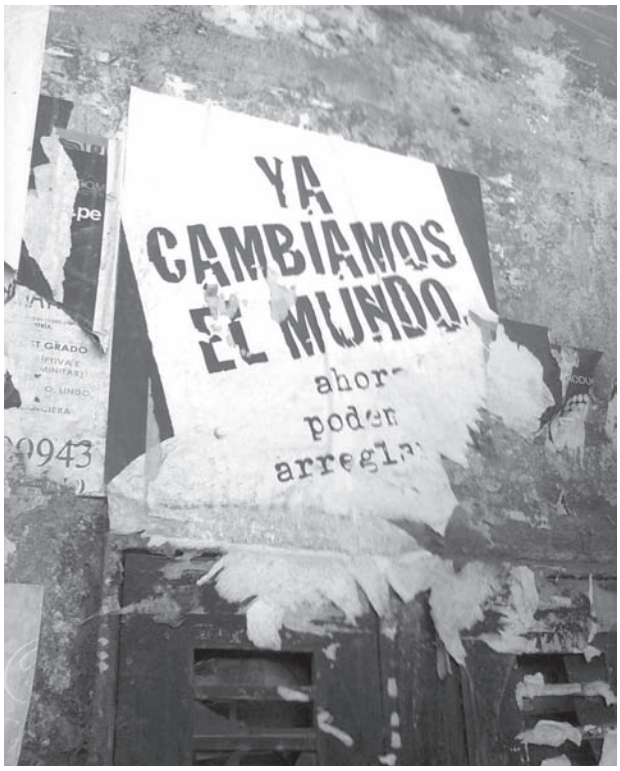
El acto individual, a veces altamente moral como puede serlo el tiranicidio, encierra raramente la potencialidad revolucionaria que yace en la acción colectiva.

Es por esta razón que, conjuntamente con la acción directa – la huelga sin intermediarios ni arbitraje – y con la huelga solidaria, el proletariado revolucionario adoptó el arma del sabotaje "como el insurgente se apropia su fusil". Así, el sabotaje fue públicamente promovido y votado por congresos obreros en distintas regiones del globo.

Hoy, en los primeros pasos de este siglo XXI, estamos confrontados con un régimen social y político que coarta y limita cada vez más toda posibilidad de cambio real en dirección a la emancipación o a la autonomía humana.

Vemos proliferar los medios de control de las personas, las leyes de excepción, las obligaciones legales de delación, el chantaje en las fábricas que hacen votar a los obreros la reducción de sus propios salarios, el trabajador

La revolución es la acción colectiva, la revuelta, el pueblo insurrecto. Se la identifica fácilmente con esos momentos de *ruptura del imaginario establecido* donde se concentra la fuerza emocional del cambio, pero es también un proceso, una profunda transformación de las relaciones sociales y de las bases legitimadoras de esas relaciones.



enganchado a la rentabilidad de la empresa, un sindicalismo reformista anclado en la colaboración de clases.

Políticos considerados de izquierdas constatan que "el capitalismo ha vencido" y los partidos, que han aceptado los límites marcados por la democracia representativa, enzarzados en el legalismo, no pueden proponer ninguna alternativa que conduzca hacia el camino de la liberación.

La desobediencia civil se impone entonces como una exigencia ética y las prácticas ilegalistas tienden a difundirse y a afirmarse en las luchas sociales.

Sin embargo, los *ilegalismos* son formas de resistencia que dependen demasiado del contexto represivo, y deben dar paso en algún momento a la revolución, creadora de una nueva legitimidad.

La revolución es la acción colectiva, la revuelta, el pueblo insurrecto. Se la identifica fácilmente con esos momentos de *ruptura del imaginario establecido* donde se concentra la fuerza emocional del cambio, pero es también un proceso, una profunda transformación de las relaciones sociales y de las bases legitimadoras de esas relaciones. Las sociedades no cambian en un solo día, pero las jornadas revolucionarias son el motor del cambio.

Entonces, ¿qué es la revolución? ¿Cómo podemos comprenderla hoy?

La idea de revolución

"Pero reconozcamos entonces que no se puede cortar el cordón umbilical que une la revolución con la revuelta"[5]

La palabra *revolución* ha sido ella misma profundamente revolucionada a lo largo del tiempo. De la regularidad celeste del movimiento de los astros, o de la repetición cíclica de un tiempo pasado, o también, de los acontecimientos ya acaecidos que vuelven sin cesar, de la idea de regreso, de cumplimiento, que era su contenido semántico en la Edad Media, ha pasado a significar mutación, cambio, vuelco, derribo, subversión del orden social[6].

Siempre se han producido rebeliones y revueltas en esta tierra desde que existe el poder político. Las grandes insurrecciones campesinas y las de los pobres de las ciudades que se extienden en Europa del siglo XIV al siglo XVI pueden prefigurar, para los modernos, la idea de revolución, sin embargo, estos sublevados no tenían la posibilidad de formularla, porque se encontraban encerrados en cuerpo y alma en el imaginario milenarista. Heréticos sí, pero no todavía incrédulos.

La nueva idea de revolución se construye con el nacimiento del Estado moderno.

En el siglo XVII las teorías del contrato, que fundan en derecho la existencia del poder político, reconocen a los seres humanos su capacidad para instituir la sociedad. La unidad del espacio político está asegurada por la for-

La nueva idea de revolución se construye con el nacimiento del Estado moderno.

mación de un cuerpo político no natural sino construido, abstracto, detentor de la soberanía absoluta, y separado de la sociedad civil[7].

Si son los hombres quienes han creado ese gran Leviatán, ese *dios mortal*, entonces nada impide a la voluntad de los hombres cambiar el orden que ellos mismos han instaurado. Seguramente, todos los actores de las revoluciones se han pensado a sí mismos como los *agentes* de un proceso que marca el final definitivo de un orden antiguo y que alumbra un mundo nuevo.

Así, la revolución es vista como ese momento de ruptura que divide el tiempo en un antes y un después, y que, en el fulgor de su paso, hace a los hombres libres e iguales[8]. Pero la ruptura no puede durar, la revolución debe institucionalizarse dejando paso a ese después de las revoluciones donde una nueva topía diría Landauer, se instala, un nuevo régimen surge, régimen que aparta y reprime las formas alternativas desveladas por la revolución, y que en adelante tendrán que esperar las próximas revoluciones para poder existir.

Así, la revolución es vista como ese momento de ruptura que divide el tiempo en un antes y un después, y que, en el fulgor de su paso, hace a los hombres libres e iguales.

La fuerza instituyente de la revolución no puede expresarse sino por medio de lo que consigue instituir, y lo *instituido* reduce necesariamente las posibilidades infinitas de la acción humana a los límites de lo establecido.

Añadamos que la revolución no se hace en la subjeti vidad de las conciencias ilustradas, tiene necesidad de la acción colectiva, del alzamiento de las masas, de la insurrección. Y la insurrección siempre encontrará frente a ella la fuerza del orden constituido que da su forma a la sociedad jerárquica, la fuerza del Estado.

La revolución como acontecimiento

Por lo tanto, la revolución no es sólo una idea, es también un hecho, un acontecimiento que se despliega en la

Añadamos que la revolución no se hace en la subjetividad de las conciencias ilustradas, tiene necesidad de la acción colectiva, del alzamiento de las masas, de la insurrección.

historia. El acontecimiento responde a las condiciones de la sociedad donde se produce. Los hechos históricos no se reproducen nunca de forma exactamente igual ni en las mismas condiciones. Y el fenómeno revolucionario es siempre múltiple, diversos focos de revuelta coinciden para transformar un régimen en una imagen del pasado: el Antiguo régimen. Si contemplamos, por ejemplo, el acontecimiento que fue la Revolución francesa debemos tomar en consideración varios factores que confluyen en aquella situación histórica: la rebelión campesina violenta contra el orden feudal, el Tercer Estado (*Tiers Etat*), ilustrado, – que va a dividirse en burguesía girondina y jacobina –, y los *sans-culottes* que impulsan otra revolución desde las asambleas primarias de las secciones de París.

Cada acontecimiento es único, inédito, pero esto no impide que existan tendencias en la historia de los hombres. Lo que siempre encontramos en la acción colectiva, cuando la insurrección rompe la capa de plomo del imaginario establecido, es una nueva fluidez del vínculo social, un sentimiento compartido por todos los insurgentes de haber recuperado la capacidad de decidir aquí y ahora, un sentido de la auto-organización. Todo eso viene a reactualizar en cada revolución la experiencia acumulada de la lucha plebeya, experiencia que se encuentra en el corazón del proyecto anarquista: la acción directa, las asambleas de base y la delegación con mandato controlado.

La revolución como proyecto

La revolución es una voluntad en acción, una idea de transformación social *en acto*. Pero las ideas tienen diversas modalidades de existencia: pueden ser actuales y conscientes en el espíritu (lo mental) de un individuo, pueden existir sobre el papel, o en las prácticas, o en las instituciones, pueden llevar una vida latente, o enquis-

LO QUE SIEMPRE ENCONTRAMOS EN LA ACCIÓN COLECTIVA, CUANDO LA INSURRECCIÓN ROMPE LA CAPA DE PLOMO DEL IMAGINARIO ESTABLECIDO, ES UNA NUEVA FLUIDEZ DEL VÍNCULO SOCIAL, UN SENTIMIENTO COMPARTIDO POR TODOS LOS INSURGENTES DE HABER RECUPERADO LA CAPACIDAD DE DECIDIR AQUÍ Y AHORA, UN SENTIDO DE LA AUTO-ORGANIZACIÓN.

tada. Mientras viven, las ideas están ligadas a deseos y pasiones.

Cuando la revolución en acto no existe, las ideas revolucionarias se alimentan de un fondo constante de negación de lo que es, de crítica de lo establecido. Se articulan entonces con las imágenes de la libertad, con objetivos nuevos. Dan lugar a "revueltas lógicas" y a "filosofías feroces".

Las ideas revolucionarias acaban por organizarse en un *proyecto colectivo* de emancipación, una imagen de anticipación que contiene las líneas de fuerza de un cambio deseado, querido y reflexivo.

Con la llegada de la revolución, el proyecto va a ser trastocado y transformado. Pertenece por definición a la antigua sociedad. Sin embargo, es necesario para cualquier cambio conscientemente deseado y orientado por valores y por una finalidad.

Las sociedades no esperan una revolución para modificarse, cambian constantemente en función de una dinámica interna impuesta por los diferentes conflictos que las atraviesan. Sin embargo, el cambio revolucionario, – incluso si es la continuación de revoluciones abortadas, derrotadas, aplastadas[9] – supone una acción instrumental ligada a valores y a una intencionalidad humana.

Por lo tanto, un cambio orientado por un proyecto de liberación, o de autonomía, impulsado por una acción voluntarista, conduce a *una ruptura de tipo revolucionario*.

Pero ¡cuidado!, si utilizamos la expresión « ruptura revolucionaria », no es porque subsistan en nuestro pensamiento resabios milenaristas de la espera de la Salvación, de una Gran Noche, o de una Aurora de la Revolución Social, la gran palingenesia proletaria, no, hay que imaginar más bien un proceso histórico que se extiende sobre largos años, incluso siglos, que modifica tanto las instituciones de la sociedad como el tipo de hombre capaz de hacerla vivir. Sin embargo, se trata siempre de una ruptura que resulta de un cambio profundo y cualitativo de la sociedad. La guillotina ha cortado el vínculo que unía el cuerpo político del rey con la trascendencia divina.

Son esos momentos de insurrección en los que el pueblo irrumpe en la Historia fisurando y desagregando el imaginario establecido, los que tras una *resignificación retrospectiva*[10] harán aparecer esa línea de cresta donde la sociedad bascula.

Además, es difícil imaginar que los poderosos de este mundo, los que se apropian el producto del trabajo y disponen de las armas, renuncien espontáneamente a sus privilegios. La revuelta de las masas, proteiforme y probablemente iterativa, es una necesidad de la revolución.

Sin embargo, para devenir una fuerza social activa, el proyecto revolucionario debe salir del nivel utópico de la idea y encarnarse en pasiones colectivas y dominantes. Los revolucionarios no son dueños de las condiciones sociales que harán posible esa encarnación.

La revolución deslegitimada

El siglo XX todavía creía. Entre guerras, totalitarismos y revoluciones, había conservado el soplo emancipador que había recibido de las Luces. Muchos hombres y mujeres opinaban que había que arrancar la humanidad de su estado de tutela, que había que liberarla de los hierros de la sumisión, de las tinieblas de la ignorancia, de la intolerancia, que había que cambiar la sociedad.

Pero, al finalizar ese siglo exaltante y desdichado el clima había cambiado, y hemos visto cómo se marchitaban las ilusiones revolucionarias que habían alimentado a las viejas generaciones.

LA REVOLUCIÓN ES UNA VOLUNTAD EN ACCIÓN, UNA IDEA DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL *EN ACTO*.

El neoliberalismo conquistador, avanzando sobre el terreno abonado por el capitalismo tardío, ha modificado subrepticiamente la episteme de nuestra época, y esto ha hecho que las proposiciones revolucionarias hayan perdido el basamento enunciativo que les permitía ser audibles.

El neoliberalismo conquistador, avanzando sobre el terreno abonado por el capitalismo tardío, ha modificado subrepticiamente la episteme de nuestra época, y esto ha hecho que las proposiciones revolucionarias hayan perdido el basamento enunciativo que les permitía ser audibles. Como decía Carl Becker: "el hecho que los argumentos sean convincentes o no lo sean depende menos de la lógica que los sustenta que del clima de opinión en el que se desarrollan."[11]

Así es como después de las experiencias totalitarias y de las insurrecciones o de las revoluciones perdidas, hemos asistido en los años 60 a la proclamación del fin de las ideologías", y a la instalación de unas oligarquías más o menos estabilizadas, que, bajo la apelación de "democracias", han conseguido el conformismo, e incluso la apatía de las masas, para gobernar. Los vínculos sociales se aflojan para dejar aflorar el individuo privatizado, con sus intereses privados y su libertad privada. Eso ha permitido la rápida configuración de un *bloque imaginario neoliberal* que, en el plano epistémico, ha sido visto como una salida fuera de la modernidad.

La crítica de los regímenes totalitarios – que los ha unificado a pesar de que tienen anclajes ideológicos diversos u opuestos – ha situado los Derechos humanos como fundamento de la política contestataria, favoreciendo, voluntariamente o no, las posiciones liberales e individualistas, y aportando en ese mismo movimiento enfoques favorables a las luchas defensivas, de retaguardia, centradas sobre las limitaciones del Poder, la creación de contra-poderes, la salvaguarda del medio ambiente y la defensa de las libertades adquiridas. Olvidando que las reformas parciales consolidan el sistema y que nunca consiguen resquebrajar los cimientos jerárquicos de la sociedad.

En un texto de 1984 que señala el continuo, también podemos leer que: "El rol esencial que conserva la idea de revolución es sin duda el de orientar y estimular la crítica de las ideologías reformistas. Esa crítica nace de la constatación que las reformas (conquistas económicas, políticas, culturales), (...) se revelan incapaces de provocar una transformación real y profunda de las relaciones sociales (...) y, todavía menos, de desembocar, incluso a plazo, sobre el derrocamiento de la dominación de clase"[12]

Sin embargo la presión del bloque neoliberal afecta y modifica las propias ideologías revolucionarias sobre dos vertientes: por una parte la pregnancia del material epistémico dominante obliga a los discursos contestatarios a "curvar" sus formulaciones para acercarse a ese basamento enunciativo a partir del cual conseguirían ser audibles o comprendidos. Por otro lado, el espejismo del realismo político enturbia a veces el buen criterio de los contestatarios exigiéndoles que respondan mediante "la actualización ideológica" al déficit de las prácticas colectivas revolucionarias en el periodo contemporáneo.

Nos encontramos así ante la aparición de las "nuevas radicalidades" – liberales en el neoanarquismo, y estructuralistas en el postanarquismo –, que justifican y predican la *desLEGITIMACIÓN* de la idea revolucionaria.

Se nos dice, entonces, que la revolución sólo puede ser totalizante, y por lo tanto totalitaria, ya que al querer modificar el fundamento de la sociedad, anula la diversidad, desencadena las pasiones populares, deviene peligrosa y liberticida.

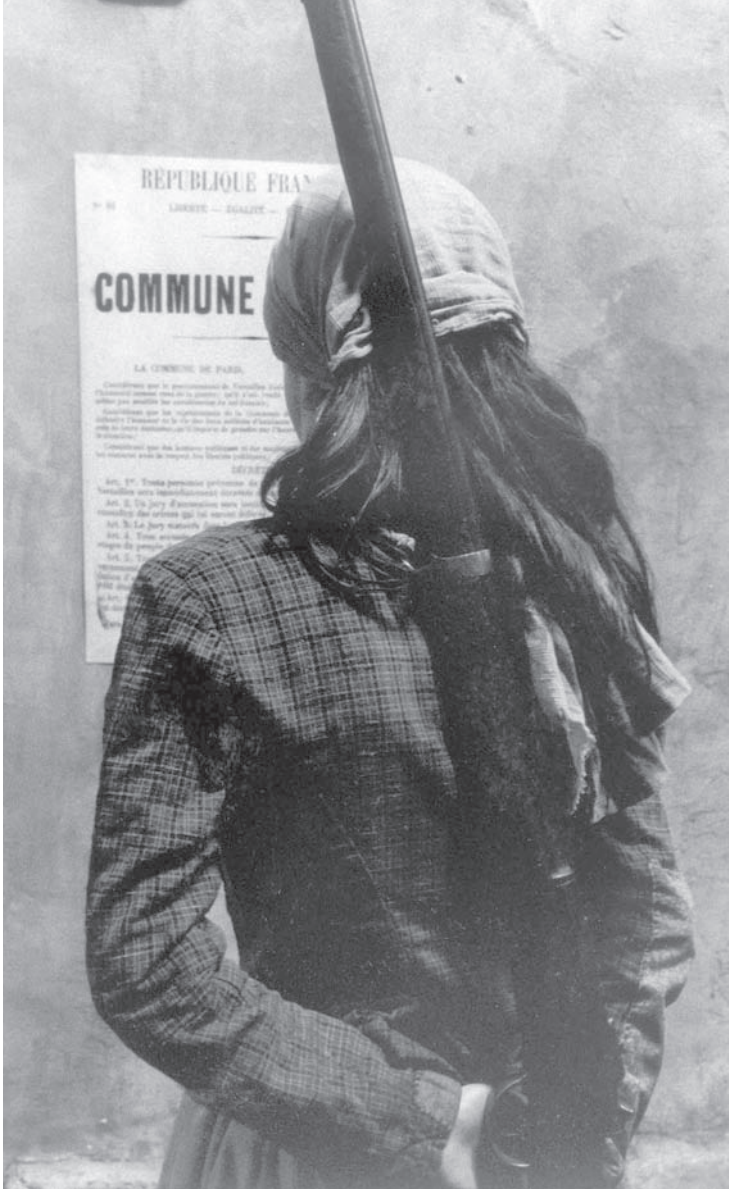
> Dos objeciones destacan en el campo de fuerzas del bloque neoliberal, una apunta a la idea de revolución como medio y la otra a la finalidad en la teoría anarquista. No son la causa del abandono "de la revolución", sino más bien la justificación ideológica de la capitulación.

Nos encontramos así ante la aparición de las "nuevas radicalidades" – liberales en el neo-anarquismo, y estructuralistas en el post-anarquismo –, que justifican y predican la *deslegitimación* de la idea revolucionaria.

Con lo cual, otorgando preminencia a la libertad individual en el contexto de las posibilidades existentes en el seno del régimen capitalista, se recusa la valencia democrática: la voluntad del pueblo, la capacidad colectiva de decidir. Sin embargo, en la teoría política del anarquismo ambas, la libertad del individuo y la democracia directa que destrona la jerarquía elitista, constituyen valores sinérgicos inseparables.

El neoliberalismo político ha rehabilitado la distinción propuesta por Benjamín Constant entre "la libertad de los ancianos" que consistía en la capacidad de decisión del pueblo congregado, libertad democrática, y "la libertad de los modernos" que es "la seguridad en el disfrute privado "y la garantía institucional que ampara ese disfrute, libertad liberal. Apoyándose sobre esas dos definiciones algunos intelectuales libertarios llegan a ver la democracia – la verdadera, el pueblo en acción – como peligrosa, y a establecer una filiación (¡oh cuán imaginaria!) que se prolonga desde Rousseau hasta la Revolución rusa, pasando por el jacobinismo.[13]

Se nos dice, entonces, que la revolución sólo puede ser totalizante, y por lo tanto totalitaria, ya que al querer modificar el fundamento de la sociedad, anula la diversidad, desencadena las pasiones populares, deviene peligrosa y liberticida. Transfigurada en mito de un anarquismo histórico, la Revolución quedaría como una "memoria molesta y paralizante"[14], sería la marca de un esencialismo identitario y nostálgico "que interfiere con la apreciación lúcida del presente"[15]. La consecuencia inevitable es que *"el anarquismo ha de comprender que ya no podrá ser nada más que una singularidad más del "jardín de las peculiaridades" rebeldes."*[16]



El abandono del proyecto de transformación revolucionaria de la sociedad, la deslegitimación de la idea de revolución, no son elementos aislados, acarrean otras dimisiones del pensamiento crítico.

La sociedad anarquista

Ciertamente, la revolución puede ser vista como una cuestión de medios. La finalidad consiste en avanzar hacia una sociedad más autónoma, hacia la anarquía. Aun sabiendo que la anarquía no puede ser una "sociedad ideal", un objetivo a alcanzar, sino un "ideal de sociedad" por el cual será preciso luchar incluso en una sociedad anarquista.

Dos objeciones destacan en el campo de fuerzas del bloque neoliberal, una apunta a la idea de revolución

como medio y la otra a la finalidad en la teoría anarquista. No son la causa del abandono "de la revolución", sino más bien la justificación ideológica de la capitulación.

Una de esas objeciones es, casi, tan antigua como el propio anarquismo: la revolución, en sus momentos insurreccionales, es un movimiento de fuerza, confronta la violencia del pueblo insurgente con la violencia de la represión pretoriana, desposee por la fuerza a los poseedores.

La anarquía, como la libertad, requiere la adhesión de la gente, no se puede obligar a nadie a ser libre, la fuerza no puede alumbrar la anarquía. "Si se admite el principio de que la anarquía no se consigue por la fuerza"– lo cual es indiscutible –"no se puede hacer la revolución para realizar directa e inmediatamente la anarquía, sino más bien para crear las condiciones que posibiliten una rápida evolución hacia la anarquía."[17] Así respondió Malatesta en 1922.

> Esta acentuación del individualismo, en detrimento del socialismo, define un anarquismo al que nada le importa la revolución, y que se limita a decir: "creamos en la revolución del uno, del singular, no podemos tener otra.

El orden establecido es el orden jerárquico de un régimen que recurre a la fuerza del Estado frente a cualquier resistencia; es él, el régimen, el que declara ilegales las prácticas que considera peligrosas para su propia existencia, y que reprime con la fuerza de la policía y del ejército las rebeliones. Son las élites las que se aprovechan de la explotación de clase. Por lo tanto, "si la violencia está ligada a la revolución es porque la revolución está ligada a la sociedad actual."[18] La fuerza es la razón de lo antiguo que quiere perpetuarse, la revolución no hace sino abrir el camino.

Sin embargo, para qué sirve soplar sobre las brasas de la revuelta si "la sociedad anarquista", la posibilidad misma de una nueva sociedad alumbrada por la revolución, es una quimera. Como nos lo explica Stuart White intentando defender "un anarquismo respetable o pragmático"[19]: querer crear una sociedad anarquista "colisiona con lo que se podría llamar (...) un teorema de imposibilidad". El argumento es sencillo, como las formulaciones anarquistas sobre la sociedad autónoma tienen una probabilidad muy escasa – por no decir ninguna, – de conseguir una adhesión universal (al igual que ocurre con cualquier sistema social), y como los anarquistas se prohíben a sí mismos el uso de la fuerza para instituirla o imponerla, la consecuencia lógica y práctica es su imposibilidad[20].

White recuerda que ya en 1961, Colin Ward defendía esa misma idea en un artículo publicado en *Freedom*, cuando opinaba que "una sociedad anarquista" no es "una idea intelectualmente respetable."[21] Toda sociedad humana, escribe Ward en su libro *Anarchy in Action* "es una sociedad plural, que incluye amplias zonas que no son conformes con los valores oficialmente impuestos o declarados."[22]

Así, cierto número de anarquistas, sobre todo estadounidenses e ingleses, han buscado refugio en la liberación

Lo que siempre encontramos en la acción colectiva, cuando la insurrección rompe la capa de plomo del imaginario establecido, es una nueva fluidez del vínculo social, un sentimiento compartido por todos los insurgentes de haber recuperado la capacidad de decidir aquí y ahora, un sentido de la auto-organización.

personal y en la resistencia individual contra el Estado, en la construcción de "nuevas subjetividades", en el seno de otras experiencias culturales o filosóficas, en "el jardín de las peculiaridades rebeldes". Esta acentuación del individualismo, en detrimento del socialismo, define un anarquismo al que nada le importa la revolución, y que se limita a decir: "creamos en la revolución del uno, del singular, no podemos tener otra"[23]

Tal vez, un error óptico de tipo sociológico se introduce subrepticiamente en este modo de razonar sobre "un anarquismo respetable".

Es indudable que en los diferentes sistemas políticos, siempre autoritarios, que ha conocido la historia, la fuerza de los cañones ha sido *la ultima ratio* de quienes mandan y ningún gobierno se ha privado nunca de apalear, tirotear, aporrear, torturar, encerrar, deportar a cualquier minoría reacia, a cualquier agrupamiento subversivo, a cualquier individuo sublevado. Y la represión y el castigo sirven también para mantener el sentimiento de pertenencia a la nación, a la patria, al Estado, de la mayoría bien integrada. El método tiene generalmente éxito, hasta el momento en el que llegan las revoluciones.

Sin embargo, no es mediante la fuerza como se mantiene la cohesión de la sociedad. Una sociedad es un todo orgánico donde las diferentes formas del sistema simbólico de significación – el lenguaje, las normas, las instituciones, las prácticas – sostienen un *imaginario colectivo* dependiente de las representaciones centrales, de los valores y de las reglas que lo organizan, le dan consistencia, y encadenan entre sí los diferentes elementos que lo constituyen. En la textura de las interacciones humanas se desvelan, a veces enmascarados, estos conceptos fundamentales, o estos valores simbólicos dominantes, que estructuran la *sociedad jerárquica.* Son el producto de algunas divisiones binarias, arcaicas, generalizadas y nefastas que los hombres han instituido: lo sagrado y lo profano (el más allá y el aquí abajo), la valencia diferencial de los sexos, la oposición dominantes – dominados (mando – obediencia).

Las instituciones sociales vehiculan mitos e ideologías, y el individuo que encuentra desde su nacimiento estas instituciones elementales que lo forman al socializarlo, se inclina a verlas como exteriores y "naturales". Sin embargo, son hechas por los hombres e interiorizadas por el sujeto. El hombre, la mujer, que se rebelan tienen que rebelarse en parte contra sí-mismos.[24]

Una "nueva sociedad creará por supuesto un nuevo simbolismo institucional"[25], y surgirán necesariamente los nuevos sujetos capaces de vivir en su seno y de hacerla vivir.

Toda sociedad es pluralista y conflictiva pero integrada, con pequeños o amplios márgenes de desafección o de impugnación. Aunque, afortunadamente, ningún sistema social consigue, ni conseguirá nunca, "formatear" los hombres, los agentes de la historia, sin embargo todos estamos ligados a un imaginario social dominante, la mayoría aceptándolo, la minoría combatiéndolo.

Desde una concepción individualista y atomista, la sociedad no es nada más que una colección o una asociación de individuos, y el individuo singular tiene que luchar para conservar sus derechos, sus libertades, sus propiedades, frente al conjunto más amplio constituido por los otros individuos. Para el individualismo liberal, la sociedad "no es más que una circunstancia irreductible a la cual se pide que no contraríe las exigencias de libertad e igualdad"[26]. En tal panorama es cierto que no se alcanza a ver cómo la organización social podría ser derrocada y reconstruida bajo un sistema diferente sin ejercer una coacción u opresión sobre la minoría (suponiendo que se haya conseguido el consentimiento de la mayoría).

Si adoptamos un punto de vista holístico, como conviene en sociología, resulta claro que un *proceso revolucionario* ataca esas representaciones centrales, esos valores simbólicos autoritarios[27] que organizan el imaginario colectivo, para poder modificar las instituciones de base de la sociedad en un sentido de autonomía – autonomía

de la sociedad y autonomía de los sujetos que la integran – hacia la institución de una "sociedad anarquista".

Sin embargo, *sociedad anarquista* no quiere decir *régimen*. Se puede pensarla en el sentido de un paradigma opuesto a la sociedad jerárquica, al Estado. Las sociedades históricas han conocido varios regímenes: autocracia, monarquías o repúblicas constitucionales, democracias representativas, etc., sin salir del paradigma que define la *sociedad jerárquica.*

La anarquía sería concebida entonces como una figura, como una forma organizadora, constituyente de un tipo de sociedad compleja, conflictiva, inacabada, indefinidamente evolutiva (hasta su final, muerte natural o autodestrucción) basada en la autonomía del *sujeto de la acción.* Diferentes regímenes – que el futuro conocerá o no –, formalizarán las instituciones que las poblaciones venideras se darán, instituciones que se adecuarán necesariamente a los nuevos valores.

A lo largo del proceso revolucionario, los momentos insurreccionales producirán esas fracturas de un tiempo histórico « homogéneo y vacío », que hacen tambalear el imaginario colectivo establecido introduciendo elementos heterogéneos al sistema – representaciones, valores, prácticas –, forjados a la sombra de la ilegalidad. La episteme de una época será modificada profundamente. De ahí surgirá una legitimidad distinta, fundada por la revolución exitosa.

Traducción del francés: Tomás Ibáñez

Notas

[1]Klossowski, Pierre: *Les derniers travaux de Gulliver suivi de Sade et Fourier.* Fata morgana, Montpellier, 1974, pag. 45

[2]Winstanley (1650). Citado por Hill, Christopher: *Le monde à l'envers.* Payot, Paris, 1977. p. 210.

[3]Para una crítica de la democracia representativa ver *Réfractions* nº 12, "Démocratie, la volonté du peuple ?"; Printemps 2004

[4]Jean Maitron: *le Mouvement anarchiste en France*. F. Maspero, Paris 1975, p. 192. Ver también Osvaldo Bayer: *Les anarchistes expropriateurs*. ACL, Lyon 1995. "Prologue", pp. 10-11

[5]Lefort, Claude: "La question de la révolution." In L'*invention démocratique*. Fayard, Paris, 1981, p. 296

[6]Cf. Rey, Alain: «*Révolution». Histoire d'un mot*. Gallimard, Pais, 1989. Chap. 2 "La Révolution descend sur terre."

[7]Cf. Colombo, E.: "L'État comme paradigme du pouvoir." In *L'espace politique de l'anarchie*. ACL, Lyon, 2008.

[8]Cf. Colombo, E.: "Temps révolutionnaire et temps utopique." In *L'espace politique de l'anarchie*. Op.cit.

[9]Se ha podido decir que la humanidad avanza a golpe de revoluciones fracasadas.

[10]Esa "resignificación retrospectiva" (*après-coup*) de la historia nos obliga a abandonar la concepción de una temporalidad lineal, de una continuidad directa del pasado hacia el presente, y a ver esos momentos de ruptura como una reconfiguración del sentido de los acontecimientos del pasado y una nueva significación de las proyecciones sobre el futuro.

[11]Citado in Meadows, Paul: *El proceso social de la revolución*. Cuadernos de sociología. Univ. Nacional de México, México, 1958, p. 17 Ver también en relación con "socle énonciatif" que hemos traducido aquí por "basamento enunciativo": "Los enunciados no devienen legibles o decibles más que en relación con las condiciones que los vuelven tales". Deleuze, Gilles : Foucault, Les éditions de Minuit, Paris, 1986, p. 61

[12]Orsoni, Claude: " La Révolution en question". In, *La Révolution*. ACL, Lyon, 1986, p. 53

[13]Ver Nico Berti: "La politica? Problema insuperabile." *Libertaria* nº 3, Milano-Roma, 2003, p. 35: « Chi riscopre la libertà degli antichi? La riscoprono, non a caso, i giacobini. Per loro, che si rifanno a Rousseau, padre del totalitarismo, si è liberi nella misura in cui si partecipa alla vita pubblica » [Para una crítica más amplia ver E. Colombo: *La Volonté du peuple*. Ed. CNT-RP / Les Ed. Libertaires, Paris, 2007. 1er último capítulo.]

[14]Ibid, p. 39

[15]Ibáñez, Tomás: " Points de vue sur l'anarchisme." *Réfractions* nº 20, mai 2008, p. 79

[16]Ibid, cita de la Revista electrónica "Transversal" www.nodo50.org/transversal/.

[17]Malatesta, Errico: *Umanitá Nova*, Roma, 14 ottobre 1922. In *Pagine di lotta quotidiana*. Edizione del Risveglio, Genève, 1935 Vol. 2, [1919 / 1923]

[18]Ver E. Colombo: "Prolégomènes à une réflexion sur la violence". In *Réfractions*, nº 5, printemps 2000, p. 33

[19]Stuart White: "Making anarchism respectable? The social philosophy of Colin Ward". *In Journal of Political Ideologies*, (febrero 2007)

[20]S. White: Ver G. Molnar, 'Conflicting strains in anarchist thought', *Anarchy* 4, 1961, pp. 117 – 127. Ver también G. Molnar, 'Controversy: Anarchy and Utopia', *Freedom*, 19 (30, 31), 26 juillet, 2 août 1958, y 'Meliorism', *Anarchy* 85, 1968, pp. 76 – 83

[21]Citado por S. White: C. Ward, 'Anarchism and Respectability', *Freedom*, 22 (28, 29), 12 y 19 septembre 1961.

[22]Ward, Colin: *Anarchy in Action*, 1973). Freedom Press, London 1982, p. 131.

[23]En realidad la posición de Colin Word es más compleja y menos caricatural, ver el último capítulo: *Anarchy in Action: 'L'anarchie* est un futur plausible.'

[24]Ver E. Colombo: *L'Espace politique de l'anarchie*. Op. cit. pp. 100 à 102 (Les trois moments de la liberté chez Bakounine).

[25]Castoriadis, Cornelius : *L'institution imaginaire de la société*. Ed. du Seuil, Paris, 1975, p. 176.

[26]Dumont ; Louis: *Homo hierarchicus*. Gallimard, Paris, 1966, p. 23.

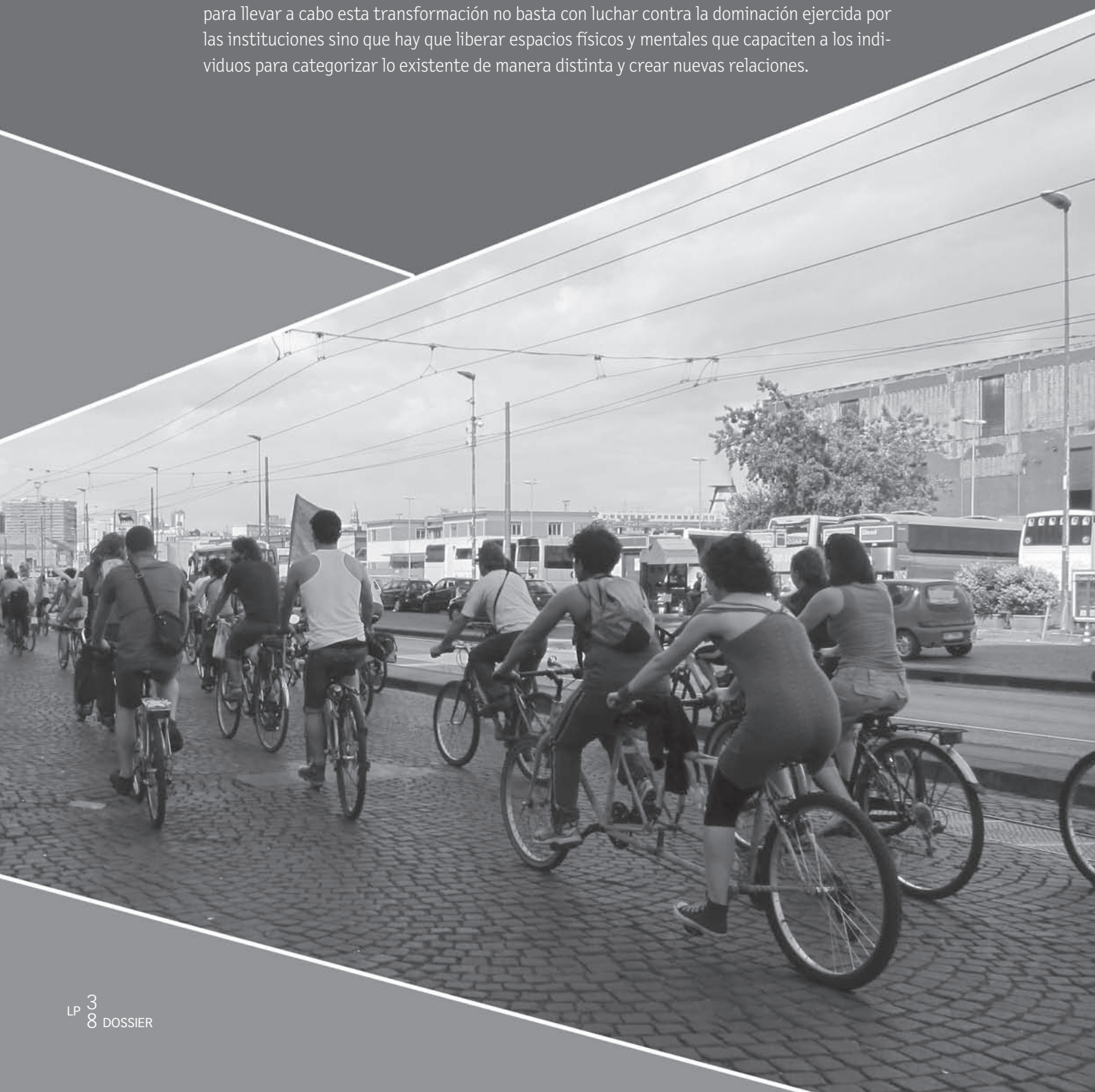
[27]Es el papel desempeñado por las Luces durante la Revolución francesa.

Nuestras revoluciones

A N D R E A B R E D A

Miembro del colectivo de jóvenes libertarios de Milán
"A-Sperimenti"

La evolución cultural tiende a evidenciar la estrechez de los márgenes de libertad permitidos por las instituciones sociales y a fomentar la exigencia de mayores cuotas de libertad. Revolucionaria es aquella persona que obra en contra de las limitaciones impuestas por las instituciones y pugna por transformarlas para que se amplíen los campos de libertad. Sin embargo, para llevar a cabo esta transformación no basta con luchar contra la dominación ejercida por las instituciones sino que hay que liberar espacios físicos y mentales que capaciten a los individuos para categorizar lo existente de manera distinta y crear nuevas relaciones.



Un sistema cultural, y por lo tanto la sociedad, nunca puede ser estable, sino que siempre está en incesante transformación.

Luchamos para vencer una tensión, una tensión alimentada por esa necesidad que llamamos libertad. La contingencia, nuestra propia contingencia, nos ha llevado a llamar a esta lucha, anarquía. En efecto, para nosotros, la anarquía no es la sociedad del futuro, tampoco es un fin ni un medio, es un método, uno entre los posibles, pero el único posible para nuestra forma de vivir el presente. En el momento en que seamos capaces de juntar los extremos de la sociedad y superar la tensión que impulsa nuestra lucha, nos podremos considerar vencedores. Sin embargo, un peligro nos amenaza en el momento de la victoria. En la ilusión de que no hay libertad sin anarquía, en la ilusión de que nuestra anarquía es la Anarquía, podremos caer en la trampa de luchar por ella y no por la libertad. Nos daremos cuenta demasiado tarde de que nos hemos convertido en los nuevos amos, en los garantes de lo instituido.

Vamos a tratar de comprender ahora cómo este escenario nos reconduce hacia una dinámica revolucionaria, tanto en relación con lo instituido como en lo que atañe a la noción clásica de la revolución. En la primera parte vamos a tratar de definir el sujeto revolucionario, mientras que en la segunda precisaremos lo que entendemos por revolución.

El sujeto revolucionario

En primer lugar, debemos tratar de entender qué mecanismos producen la tensión libertaria de la que parte nuestro razonamiento. Podemos avanzar una primera observación de carácter general. Un determinado contexto sociocultural, considerado tanto en términos espaciales como temporales, garantiza a las personas que forman parte de él un cierto grado de libertad. Dependiendo de la cultura y del tipo de sociedad - régimen político, costumbres, tradiciones, etc. - tendremos un mayor o menor grado de libertad.

La primera observación que es importante hacer, se refiere a la condición de los sistemas socioculturales y a la percepción que de esta condición tienen los sujetos que viven en su seno. Un sistema cultural, y por lo tanto la sociedad, nunca puede ser estable, sino que siempre está en incesante transformación. Podemos hablar en este sentido de evolución cultural, pero subrayando que nuestra definición de la evolución cultural está desprovista de cualquier concepción positivista o teleológica. La evolución cultural no avanza hacia ningún objetivo predeterminado y no se encuentra contenida en las condiciones pre-existentes. La evolución cultural no significa un recorrido hacia un sistema cultural que sea cada vez mejor que el anterior. Simplemente se trata de una mezcla continua, una superposición, una recombinación de todas las relaciones que existen dentro de un cuerpo social, con el resultado de determinar a cada vez una cultura diferente. Este movimiento es fluido y continuo, no fragmentado y brusco. Es por eso que lo percibimos más en sus efectos que en sus mecanismos, que siguen siendo en gran parte desconocidos e incognoscibles. En otras palabras, la valoración positiva o negativa de un determinado contexto cultural y de las relaciones que pueden o no desarrollarse en su seno, sólo se podrán formular por quienes viven en dicho contexto, precisamente porque son ellos quienes experimentan sus efectos. Sin embargo, para poder expresar esta valoración de manera adecuada, será fundamental un cuidadoso

POR SU NATURALEZA LAS INSTITUCIONES TIENDEN A CRISTALIZAR, ES DECIR, TRATAN DE MANTENERSE VIVAS TANTO COMO SEA POSIBLE.

análisis crítico de los juegos y de las relaciones de poder que han contribuido a la creación del contexto considerado, independientemente de lo laborioso y complicado que resulte ese análisis.

Una segunda observación clave se refiere al concepto de libertad. Empecemos por formular una especificación. Además de hablar de la libertad garantizada por un determinado contexto sociocultural, también se puede hablar de un grado adicional de libertad buscado por cada individuo. En otras palabras, si la cultura vive una constante evolución, no se puede decir lo mismo de las instituciones, entendidas como grupos sociales legitimados. De hecho, por su naturaleza las instituciones tienden a cristalizar, es decir, tratan de mantenerse vivas tanto como sea posible, incorporando en sus propias normas los elementos socioculturales que les han permitido consolidarse como instituciones. Este movimiento, huelga decirlo, es opuesto al de la evolución cultural, que, como hemos visto, tiende por naturaleza a modificarse de una manera constante y continua. Esto crea una tensión entre el proceso de institucionalización y el de la evolución cultural. Esta tensión se reproduce a nivel individual en base a la necesidad que tienen las personas de acceder a una mayor libertad, la necesidad de ir más allá de la libertad otorgada por el contexto sociocultural y sus instituciones, la necesidad de rebelarse contra lo instituido.

A la luz de esta oposición, y de la tensión que surge de ella, podemos decir que cualquier intento de delimitar la libertad es causa intrínseca de las dinámicas del abuso de poder y de la opresión, de la dominación en último término.

La institución puede adoptar diversas formas, puede encarnarse en una persona o ser representada por un grupo de individuos, pero también puede presentarse como un juego o un ritual y, por tanto, difundirse como tal por todo el cuerpo social. El punto fundamental reside en el hecho de que la institución, ya sea bajo la forma de un individuo, de un juego, o de un ritual, siempre intenta definir un nivel preciso de libertad que sea funcional para su propia supervivencia pero que al ser fijado como absoluto acaba frustrando la necesidad de mayor libertad que tiene el individuo para "adaptarse" a la continua evolución del contexto cultural.

En este sentido, no es posible imaginar una sociedad compuesta de instituciones que permitan un grado de libertad aceptable para todos, y siempre habrá una tensión adicional. Aquello que, en nuestra opinión, es deseable y se puede alcanzar es una sociedad que permita a las personas poder renegociar en todo momento su propio rol formal dentro del cuerpo social. Una sociedad libre es probablemente una utopía, mientras que nos parece mucho más concreta una sociedad que ofrezca en todo momento a los individuos la posibilidad de liberarse. En otras palabras, en cualquier contexto social, los individuos deben negociar su subjetividad con la comunidad, si quieren ser parte de ella. Esta "negociación" puede ser a través de una constante indagación mediante la participación y el debate de las relaciones que cada persona tiene con el resto del mundo, o se puede establecer de una manera externa al cuerpo social por parte de un sujeto que, dando un valor absoluto a los juegos de poder en el seno de la sociedad, va a concretar y a reproducir las relaciones de dominación.

Comienza a ser más clara, en este contexto, la acción revolucionaria.

REVOLUCIONARIO ES AQUEL QUE, PESE A LA PRESIÓN HACIA LA HOMOLOGACIÓN EJERCIDA POR LAS INSTITUCIONES DOMINANTES, BUSCA PERMANENTEMENTE SATISFACER LA NECESIDAD DE MÁS LIBERTAD.

Revolucionario es aquel que, pese a la presión hacia la homologación ejercida por las instituciones dominantes, busca permanentemente satisfacer la necesidad de más libertad que proviene de la tensión entre la evolución sociocultural y el conservadurismo institucional que asegura la reproducción de la dominación.

La idea de la revolución

En un intento de definir el sujeto revolucionario, hemos utilizado términos tales como dominación y poder en un sentido muy específico; analizar el significado que atribuimos a estos conceptos nos ayudará a entender mejor a qué nos referimos cuando hablamos de la anarquía como un método de lucha. En relación con los conceptos de poder y dominación, analizaremos también el concepto y la práctica de la autogestión, que nos permitirá delimitar de un modo más concreto la acción revolucionaria.

En la vida cotidiana el poder se percibe como una entidad exterior al cuerpo social. Se percibe como algo que puede ser conquistado por quienes lo anhelan, convencidos de que gracias a él podrán liberarse de la obligación de obedecer y que, finalmente, podrán mandar. Para quienes no les gusta ser mandados, ni tampoco mandar, el poder es el Leviatán a derrotar, el gran palacio a derribar. El mundo se divide, de forma simplista, entre los que luchan por el poder y los que luchan contra el poder. En el medio se encuentran aquellos que aguantan pasivamente el poder, como también aguantan las luchas que lo rodean. Sin embargo, esta es una visión

No hay opresión o represión, por fuerte que sea, que nos impida rebelarnos, es decir, volver a empezar a partir de nosotros mismos.

ficticia, es el producto de una determinada cultura, una cultura creada y estructurada por y para la dominación, es el producto de nuestra cultura. Tan pronto como nos apartamos de las clasificaciones y de los esquemas que caracterizan y dan sentido a los conflictos, tal como los percibimos hoy en día, nos damos cuenta que el poder, lejos de ser una entidad malvada y represiva, que oprime a la sociedad, representa una propiedad, una capacidad inherente a todo ser humano que fluye dentro del cuerpo social, no fuera de él. El poder es la capacidad que cada ser humano tiene de contribuir al complejo proceso de estructuración de los sujetos y de las estructuras sociales, mediante la continua y variable instauración de relaciones con otros individuos.

En este sentido, el poder no es, por supuesto, sólo represivo. Dependiendo de las relaciones que establecemos con otras personas, y por lo tanto, según las definiciones de los roles sociales, nuestro poder podrá ser creativo y funcional para las prácticas de liberación. Sin embargo, tan pronto como el deseo de ver realizado a toda costa nuestro modelo de las relaciones y los roles sociales empieza a sacar ventaja, tratamos de excluir a los demás de este proceso de definición de lo existente. Cuando esta exclusión se ha producido, el poder pasa a ser ejercido por unos pocos individuos que se arrogan el derecho y la posibilidad de definir los roles y las relaciones sociales de todos. De esta manera se materializa la dominación del hombre sobre el

La resistencia a la dominación se traduce en el intento de liberar espacios físicos y mentales que permiten a los individuos recuperar y ejercer su propia capacidad de contribuir a la categorización de lo existente.

hombre, así como del hombre sobre los otros animales y sobre la naturaleza. Esta es la razón por la que se perdió la conciencia de un poder creativo y por la que la percepción cotidiana es la de un poder amenazante y represivo. Este mecanismo también nos proporciona los primeros elementos para entender por qué nuestra anarquía no puede ser la Anarquía, so pena de reproducir las relaciones de opresión.

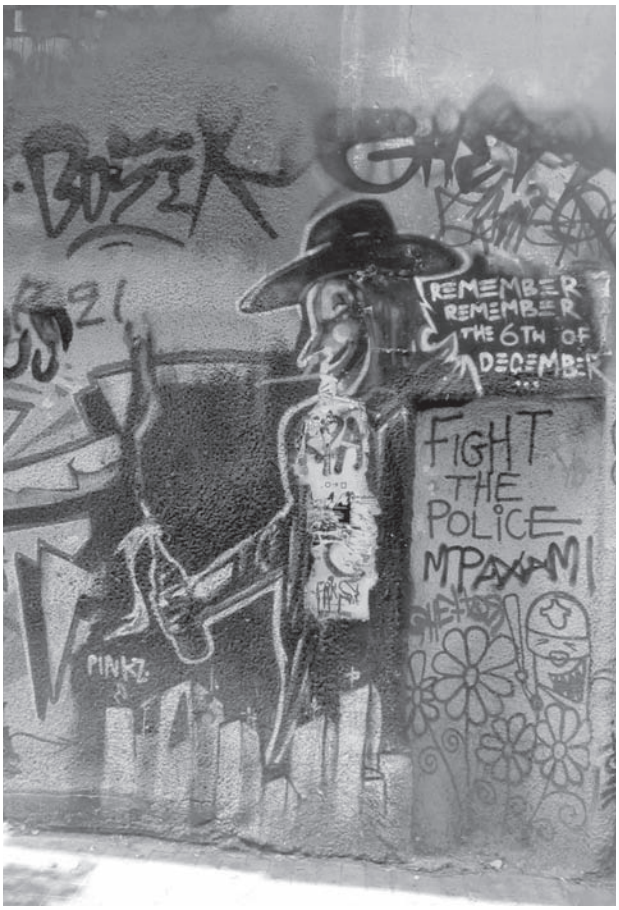
El verdadero problema es que una definición particular de los roles sociales tenderá a ofrecer una visión particular de la realidad, orientada a mantener estables esos roles. En otras palabras, nuestra sociedad ha consolidado culturalmente el concepto de que el fundamento del vínculo social es la relación de mando/obediencia, es decir, el deber de obediencia: la coerción política. Este concepto fundacional ha creado un espacio del imaginario que se caracteriza por reglas propias y que es, por definición, incompatible con otros imaginarios, otras representaciones culturales que no postulan el deber de obediencia como matriz de las relaciones sociales. Uno de los efectos más inmediatos que este espacio del imaginario produce en nuestras "cabezas" es, por ejemplo, la hipótesis represiva del poder del que hemos partido en nuestro análisis. Pero gran parte de los significados que asignamos a las cosas, a las palabras, a las relaciones que construimos, es el producto de esa representación de la realidad que, como una ameba, trata de ocupar todo el espacio del significante existente.

Tratemos ahora de comprender cómo las relaciones de dominación actúan sobre los sujetos involucrados en las relaciones. Nuestra reflexión parte del hecho de que no existe ninguna esencia por descubrir. Que no hay una libertad perdida por rencontrar. No hay opresión o represión, por fuerte que sea, que nos impida rebelarnos, es decir, volver a empezar a partir de nosotros mismos. Liberar y liberarse no es una operación hacia atrás, en la sociedad y la historia, en busca de una dimensión perdida y nunca rencontrada, sino que es, como hemos visto, el ejercicio de nosotros mismos en positivo. En esta línea de pensamiento se define la dominación, en su sentido más amplio, como la relación social que roba a los individuos la capacidad de ejercer por sí mismos, en positivo. En otras palabras, es una relación social que extrae energía del cuerpo social, desangrándolo, y la deposita en manos de unos pocos: los individuos se ven privados de la posibilidad de participar en la clasificación formal de los roles sociales. Desde la perspectiva de los que dominan, una relación de dominación sólo se concreta y culmina cuando su existencia misma se ha naturalizado y ha sido interiorizada por los individuos, lo que permite su reproducción en el mito y el ritual.

El engaño de la dominación es, sin embargo, doble. Por un lado engaña a través de su naturalización porque nos convence de su necesidad y, en última instancia, de su rectitud. Por otro lado esta ilusión colectiva, que conduce a la servidumbre voluntaria, encierra otra igualmente insidiosa. La percepción ilusoria de la relación de dominación como algo necesario y natural, empuja la lucha social al combate contra un engaño, una alucinación colectiva. Pocos, en su acción política,

se dan cuenta que no es la dominación lo que tienen que atacar directamente. Esta constituye en primer lugar una representación mental de los dominados y sólo, en un segundo lugar, los propios dominados, víctimas de una ilusión, son conducidos a aceptar, consolidar y reproducir las relaciones de dominación, plasmando de esta forma una determinada condición social. De hecho, esta no es otra que la servidumbre voluntaria. La dominación no se combate a ciegas. De este modo, se refuerza gracias a un juego de espejos, gracias a una forma impuesta de antagonismo que no hace nada más que alimentarla. La resistencia a la dominación se traduce en el intento de liberar espacios físicos y mentales que permiten a los individuos recuperar y ejercer su propia capacidad de contribuir a la categorización de lo existente, revolucionando así el imaginario establecido para poder satisfacer su necesidad de una mayor libertad. De lo contrario, los sujetos, inmersos en la alucinación dominante y en la dominación alucinante, ya no distinguen la realidad de la ilusión y luchan contra molinos de viento o en el peor de los casos, renuncian a existir realmente.

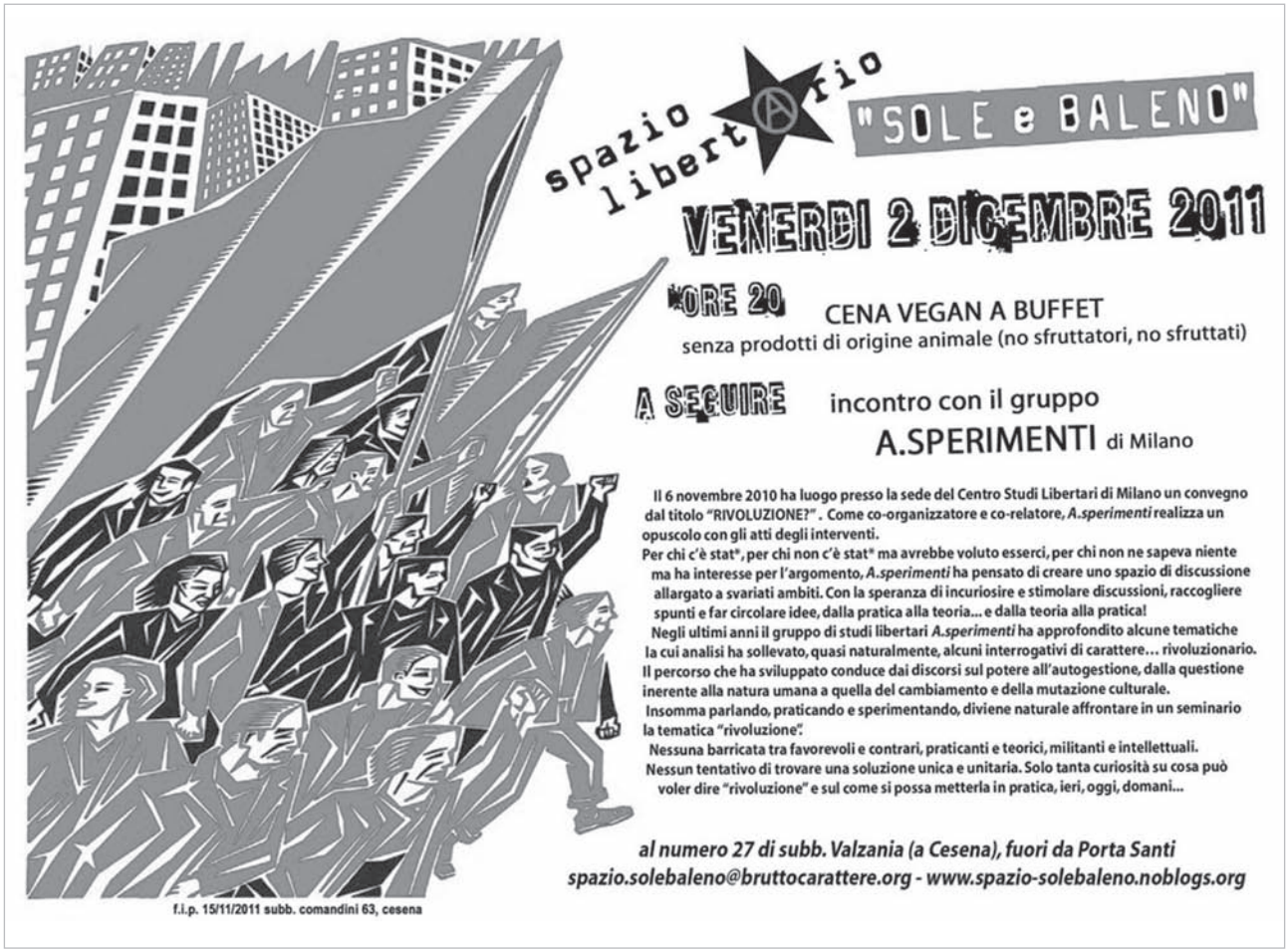
Dentro de este sombrío panorama, las prácticas de autogestión se proponen como una práctica revolucionaria que trata de socavar, a través de prácticas independientes y la consiguiente configuración de un pensamiento autónomo, el espacio del imaginario de la dominación y retomar el poder de contribuir a la clasificación formal de los roles sociales por parte de cada individuo. Se propone descubrir a las personas la verdadera obligación social en contraposición a la obligación política. Se propone recordar la obligación que tiene el ser humano, como animal social, de dotarse de reglas para las relaciones inter-individuales. De esta obligación surge, sin embargo, la libertad específica del hombre. La libertad de poder elegir las normas que rigen las relaciones sociales, de poder definir la clasificación de los roles que mejor se adapten a las exigencias del individuo en una situación dada. Pero también, y sobre todo, la libertad de poner en cuestión y cambiar dichas reglas y clasificaciones. De hecho, es importante recordar siempre que cualquier sistema de clasificación genera un espacio del imaginario dominante, que una vez desarrollado hará posible dar significado a lo existente, con las enormes consecuencias que ello conlleva. Por lo tanto, será esencial no perder de vista la brújula del cambio que se ha operado y



poner de relieve en todo momento la conexión entre el sistema de clasificación adoptado y el imaginario dominante, con el fin de determinar en cada ocasión, la forma en la que las relaciones que establecemos y los roles que definimos, influyen en la determinación de los sujetos y de las estructuras sociales que son la cara visible y perceptible de lo real. Lo que tenemos que investigar y combatir, en su caso, son los lazos y las relaciones que el sujeto mantiene con el mundo, las palabras, las cosas y las personas, y dado que el hombre es un animal social, el nivel subjetivo se resuelve irremediablemente en el colectivo. Una sociedad será, entonces, igualitaria cuando todos ejercen su propio poder y libre cuando renuncia a dar una definición universal de la libertad. La libertad del hombre consiste precisamente en ser capaz de buscar siempre una nueva definición de la libertad.

En el marco de estas ideas, que adopta claramente el enfoque relativista, no se determina a priori cuál es la mejor forma de poner en práctica la revolución. Cada estrategia puede ser eficaz, siempre que cuestione lo

Debemos tener siempre en cuenta que el primer paso para rebelarse contra la sociedad es la rebelión contra nosotros mismos.



establecido y cuando cumpla las características que hemos descrito al hablar de la autogestión: la participación, el debate y la acción directa. También la violencia, entendida como resistencia a la represión estatal encuentra aquí su justificación. Los sujetos y las estructuras sociales contemporáneas, al igual que sus análogos en el pasado, aunque con grandes diferencias, son el producto de unas relaciones que en última instancia, se sostienen gracias a la violencia. En el momento de la revolución, de la rebelión, de la fractura de lo instituido tendremos que pasar cuentas, en primer lugar, con aquellos elementos que han incidido más profundamente en el proceso de estructuración. Al igual que otros antes que nosotros, debemos tener siempre en cuenta que el primer paso para rebelarse contra la sociedad es la rebelión contra nosotros mismos. En este acto de rebelión cotidiana que pugna por modificar el sujeto, es decir las relaciones que mantenemos con el mundo, se halla la búsqueda del camino para la transformación cultural y, en última instancia, para la revolución. Actuando sobre nuestras relaciones interferimos en los procesos de configuración de lo real, alimentando el cambio, transformando la cultura y la sociedad y posibilitando nuestra liberación y la de los demás. Como dijo Camus, "me rebelo, luego existimos".

Traducción del italiano: Paco Marcellán

La revolución mutante

A N D R E A S T A I D
Miembro del colectivo de jóvenes libertarios de Milán
"A-Sperimenti"

Para que la revolución no desemboque en un nuevo sistema de dominio debe descansar sobre un continuo y profundo trabajo de transformación cultural dentro de las redes de las relaciones entre seres humanos. Es preciso extraer la revolución de la dimensión acontecimiento histórico, para ponerla en la dimensión cotidiana y enlazarla con las prácticas de la subversión cotidiana, con los pequeños gestos habituales con las variadas pequeñas realizaciones que construyen la vida comunitaria. Sacada de su visión heroica y taumatúrgica la revolución deviene ahora posible y se despliega a través de múltiples prácticas que subvierten la realidad existente.

Parafraseando al científico Kuhn, el camino hacia la Revolución, concebida como un fenómeno cultural en movimiento, está caracterizado por el abandono y por la adopción de viejos y nuevos "paradigmas". Cuando la comunidad se da cuenta, sea por circunstancias fortuitas o por eventos particulares, que un paradigma ya no consigue explicar algunos fenómenos, este paradigma acaba siendo abandonado y es sustituido por otro que, normalmente, no está directamente relacionado con el precedente. Es importante decir que el viejo paradigma, ahora minoritario, no desaparece, muchas veces sobrevive al lado del que se ha vuelto mayoritario. El cambio de paradigma está determinado también por la aparición de nuevos problemas ya que los sujetos se hacen nuevas preguntas.

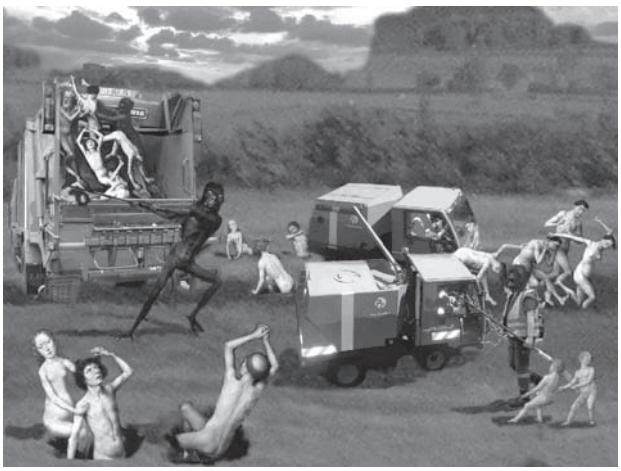
Por lo tanto, el camino hacia la revolución pasa por la ruptura entre lo viejo y lo nuevo; no tiene un desarrollo lineal, avanza a saltos, en ocasiones considerablemente positivos, hacia adelante, otras veces negativos, regresivos en relación a ese proceso por "nosotros" deseado de mutación cultural crítica y libertaria.

La anarquía debe construirse con nuestra experiencia cotidiana, sin esperar el evento revolucionario, puesto que no existe tan solo un único y gran poder que abatir. El poder, como nos recuerda Michel Foucault, no ocupa un único sitio privilegiado, ni depende de un único sujeto identificable de una vez para siempre. El estado, las leyes, las hegemonías sociales sólo son efectos y manifestaciones a nivel institucional de relaciones y estrategias de poder. Por contra, el poder siempre está difuso por todas partes de forma anónima; es omnipresente "no porque lo englobe todo, sino porque procede de todos los lugares". El poder coincide con la multiplicidad de las correlaciones de fuerza, que se entrelazan y se contraponen. Y una relación entre los individuos y la sociedad está atravesada por relaciones de poder: toda relación social es una relación de poder.

No tiene sentido hablar del Estado como ubicación de las relaciones de dominio, porque estas relaciones están en todas partes. Ya no tiene sentido hablar de reyes, por que los reyes están en las familias, en los conventos, en las fábricas y en las escuelas. Todos somos agentes de la regulación social, todos nos controlamos recíprocamente; el estado acaba siendo un sistema de relaciones (Landauer, 1911).

Por lo tanto, siendo el poder algo disperso por entre todas las relaciones, ya sea a nivel personal como político, teórico o material, una revolución política "tradicional" no tiene sentido ya que no existe ningún palacio que conquistar para eliminar los efectos del poder y construir una sociedad transparente. Lo que es fundamental para un revolucionario es el trabajo constante entre la gente para combatir el dominio, o sea ese sistema de poder que está monopolizado por sólo una parte de la sociedad; es

La anarquía debe construirse con nuestra experiencia cotidiana, sin esperar el evento revolucionario, puesto que no existe tan solo un único y gran poder que abatir.



necesario un trabajo largo y profundo de deslegitimación de la autoridad, para conseguir romper las asimetrías en las relaciones funcionales empezando desde abajo la transformación cultural bajo forma de resistencia y ataque. Porque abatir el Estado (siempre que consigamos entender cómo hacerlo en concreto) no solucionaría el problema del dominio, de la explotación del individuo por el individuo, sobre los animales y sobre la tierra. Sin un trabajo continuo y profundo de transformación cultural dentro de las redes de las relaciones entre seres humanos se crearía un nuevo dominio, simplemente con un nuevo disfraz, como ha pasado en todas las revoluciones del siglo XIX, que han contenido un intento totalizante y se han apoyado sobre modelos de mutación social autoritarios y estatalizados.

Es por ello que el nuevo anarquismo observa muy atentamente al presente, lo que no debe ser leído como una ruptura con el pasado y la historia de la tradición anarquista sino como una actualización de la misma.

Es importante aquí recordar las palabras de Gustav Landauer: "La anarquía no es una cosa del futuro sino del presente, no está hecha de reivindicaciones sino de vida".

Una vida que no espera el día de la revolución, o mejor dicho, que ve la revolución como algo en movimiento constante y abierto al cambio durante su camino. Un concepto de revolución como proceso y no como acontecimiento.

Esto significa que la revolución anarquista está concebida fundamentalmente en un sentido amplio, esto es como transformación social radical, y no en un sentido estricto, o sea como fenómeno insurreccional. Lo que no significa necesariamente que la transición desde la sociedad jerárquica a la sociedad libertaria no pueda o no tenga que implicar algunos episodios insurreccionales, pero, incluso para quienes los consideran como inevitables tan sólo constituyen un momento (importante sin duda, sobre todo como ruptura del imaginario social), que forma parte de una mutación cultural global (en el sentido antropológico del término cultura), mucho más amplia y que acontece antes, durante y después de ese evento insurreccional (Bertolo, 1985). Los medios de la mutación cultural radical tienen que ser coherentes con sus fines, ya que el fin no justifica los medios. Aquí empieza un desafío: hallar la capacidad de poner el futuro en las cosas que se hacen en el presente. Hundir la realidad en el "sueño". Sueños nuevos para un sueño antiguo: ser soberanos de nuestra propia vida. Es decir, extraer la revolución de la dimensión acontecimiento histórico, para ponerla en la dimensión cotidiana. Los pequeños gestos habituales, las prácticas y conductas, los hechos, las variadas pequeñas realizaciones que construyen la vida comunitaria. Sacada de su visión heroica y taumatúrgica la revolución deviene ahora posible ("Libertaria" 3-4, 2010).

Etnografía de la mutación cultural

En esta segunda parte de mi relato me gustaría reflexionar sobre las prácticas de mutación cultural presentes en la sociedad del dominio; las prácticas de la subversión cotidiana. Será, por supuesto, una etnografía parcial; intentaré investigar sobre todo las prácticas más recientes, consciente de que quedarán sin citar muchas, viejas y nuevas, fundamentales en ese camino de la mutación cultural libertaria, en esa lucha que intenta vencer una tensión alimentada por esta necesidad que llamamos libertad (Breda, 2010). Estoy convencido que estos sólo son

> "La anarquía no es una cosa del futuro sino del presente, no está hecha de reivindicaciones sino de vida".

> Aquí empieza un desafío: hallar la capacidad de poner el futuro en las cosas que se hacen en el presente.

puntos de salida, ejemplos que hasta ahora no han logrado acabar con la gran brecha existente entre el aspecto teórico, los análisis del pensamiento libertario, y su carencia en la creación de prácticas originales y efectivas. Pero es importante saber de cualquier experiencia alternativa a la subordinación, es necesario saber prefigurar en nuestra lucha otras maneras de ser, intentos de resistencia al dominio, para evitar la necesidad de tener un dueño.

Autogestión

La autogestión se compone de muchas prácticas que intentan desquiciar el imaginario del dominio y dar a cada individuo la facultad de contribuir, a través de la acción directa, a la recuperación de su vida, liberando espacios mentales y físicos. Aquí pongo algunos ejemplos de autogestión de nuestra vida que permiten superar los confines de las normas impuestas.

Ocupaciones

Ésta es una de las prácticas más difundidas, por lo menos en Europa, para solucionar el problema de la vivienda, de la falta de un techo, creando espacios sociales y casas colectivas. En pocas palabras, espacios liberados que buscan liberarse de la especulación, de la mer-

En pocas palabras, espacios liberados que buscan liberarse de la especulación, de la mercantilización de la cultura y del ocio; una práctica que intenta difundir la autogestión y la acción directa para desvelar las tramas del dominio.

cantilización de la cultura y del ocio; una práctica que intenta difundir la autogestión y la acción directa para desvelar las tramas del dominio. He entrevistado a una mujer italiana que vive desde hace muchos años en una casa ocupada, una vivienda en un barrio de Milán donde existen muchas ocupaciones y donde se intenta vivir de una manera "diferente".

"Vivo en una ocupa hace unos tres años. Calle x, Portal x. Antes fue otra compañera quien ocupó la casa con el Comité. Yo llegué más tarde. Pronto establecí muy buenas relaciones con los vecinos, inicialmente, y luego con el barrio. Hay un clima familiar, parece como estar en el pueblo del Sur de Italia: en el bar, en el mercado, hacia Conchetta y Torricelli ... si te mueves y vives en el barrio saludas una persona cada 20 pasos y muy a menudo empiezas a hablar de todo: casa, trabajo, familia para quien la tiene o vida y política para quien así lo considera. Nos conocemos todos, por lo menos de vista. (...) Esta experiencia me gusta y me da la posibilidad de vivir de veras un barrio siempre encantador e históricamente conocido como un barrio popular. No espero nada ni de los partidos políticos ni de las instituciones. Me gusta pensar que hay algo que, desde la base, puede mover esta pesada situación, como el temblor de un volcán que sigue activo... pero que por el momento está quieto."

Este testimonio nos hace entender la exigencia de crear desde ya un mundo distinto de relaciones entre la gente, de vivir la ciudad sin respetar las normas impuestas desde arriba sino reconstruyendo normas establecidas por los vecinos del barrio. En nuestras ciudades la mayoría de las personas no logra vivir como quiere. El ambiente urbano que cambia sin parar y sin respeto alguno para quien lo habita, inhibe el desarrollo de la personalidad de los individuos que viven en la ciudad y por eso es efectiva la práctica de la ocupación, que quiere reventar las lógicas de la especulación de la vivienda dentro de la metrópolis y vivir activamente el ambiente urbano.

Huertos urbanos / critical garden

Ésta también es una práctica que consigue, a su manera, volcar la imagen de la ciudad como monstruo de hormigón. Los que practican el "critical garden" intentan retomar los espacios urbanos. Un huerto urbano puede ser construido en las terrazas y balcones, en pequeñas

Introducir el campo en la ciudad significa también adaptar el ritmo de la ciudad al ritmo de la naturaleza.

La Masa Crítica se puede definir como una "coincidencia organizada", sin líderes, organizadores o miembros identificados por algo más que su participación en el evento.

partes de terreno no cultivado, en los patios de las escuelas, en terrenos deteriorados, en zonas comunes entre edificios. Todas las personas que practican el "critical garden" aprovechan los espacios inutilizados llenándolos de sentido: traen la horticultura a la ciudad, el contacto con la tierra y una conciencia en la alimentación, transformando la cotidianidad consumista en cotidianidad productiva y productora, sustituyendo el gris de la jungla de cemento con el verde de las plantas. Introducir el campo en la ciudad significa también adaptar el ritmo de la ciudad al ritmo de la naturaleza y al mismo tiempo tener en cuenta las características de una huerta urbana, afectada por las transformaciones de la ciudad.

Critical mass

El ciclista urbano es, por su naturaleza misma, un inventor... de un nuevo equilibrio que volverá a poner en marcha a la ciudad.

La Masa Critica es una reunión de ciclistas que, aprovechando la fuerza del número (masa), invade las calles normalmente saturadas por el tráfico de coches. Si la masa es consistente, el resto del tráfico queda bloqueado. Más allá de esta descripción, la masa crítica es un fenómeno de difícil definición porque es básicamente espontáneo sin una estructura organizada formal. La Masa Crítica se puede definir como una "coincidencia organizada", sin líderes, organizadores o miembros identificados por algo más que su participación en el evento.

También el recorrido de la manifestación se decide sobre la marcha, muchas veces por quienes están a la cabeza de la manifestación o por mapas impresos repartidos durante la misma por cualquiera que tenga ideas de rutas posibles. Otras veces la decisión del recorrido es tomada entre varias personas justo antes de que la manifestación empiece. Así el movimiento se despoja de todos los elementos de una organización jerárquica: ninguna estructura interna, ningún jefe, ninguna directiva de movimiento...

Para que se constituya una masa crítica tan solo es necesario un número suficiente de personas que sepan de su existencia y que lleguen el día decidido para crear esa masa crítica, ocupar tranquilamente una parte de la calle y así excluir los vehículos motorizados.

Como consecuencia de esta falta de jerarquía, los ciclo-activistas tienen que tomar la responsabilidad del evento, individualmente. En este contexto, para preservar el carácter compacto del grupo, los manifestantes utilizan algunas veces una práctica que se llama "corking" y que consiste en parar los coches que podrían romper la unidad de la manifestación, al fragmentarla. Esto se logra, simplemente, parando las bicis enfrente de los coches cuando hay cruces, rondas o semáforos hasta que todo el grupo haya conseguido pasar. Esto permite también cuidar la seguridad de los ciclistas y evitar problemas con los conductores de vehículos motorizados.

Autoproducción

La autoproducción es una manera de redescubrir la independencia creando lo que necesitamos para vivir, alejándonos del actual sistema productivo, reduciendo al mínimo la dependencia y aumentando el placer, utilizando aquello que producimos. Esto es totalmente lo contrario de lo que es el sistema de delegación en el capitalismo: el sistema del "produzca-consuma-muera". Es evidente que no podemos producir todo lo que necesitamos, pero es fundamental no delegar todas nuestras necesidades en los demás, a los que llamamos "especialistas" o "técnicos". El consumismo y la producción tal y cómo hoy se entiende nos ha vuelto perezosos y ha atrofiado nuestras manos, por ello es necesaria la autoproducción como respuesta personal. Autoproducción para volver a descubrir el placer de crear con nuestras propias manos y de saber hacer.

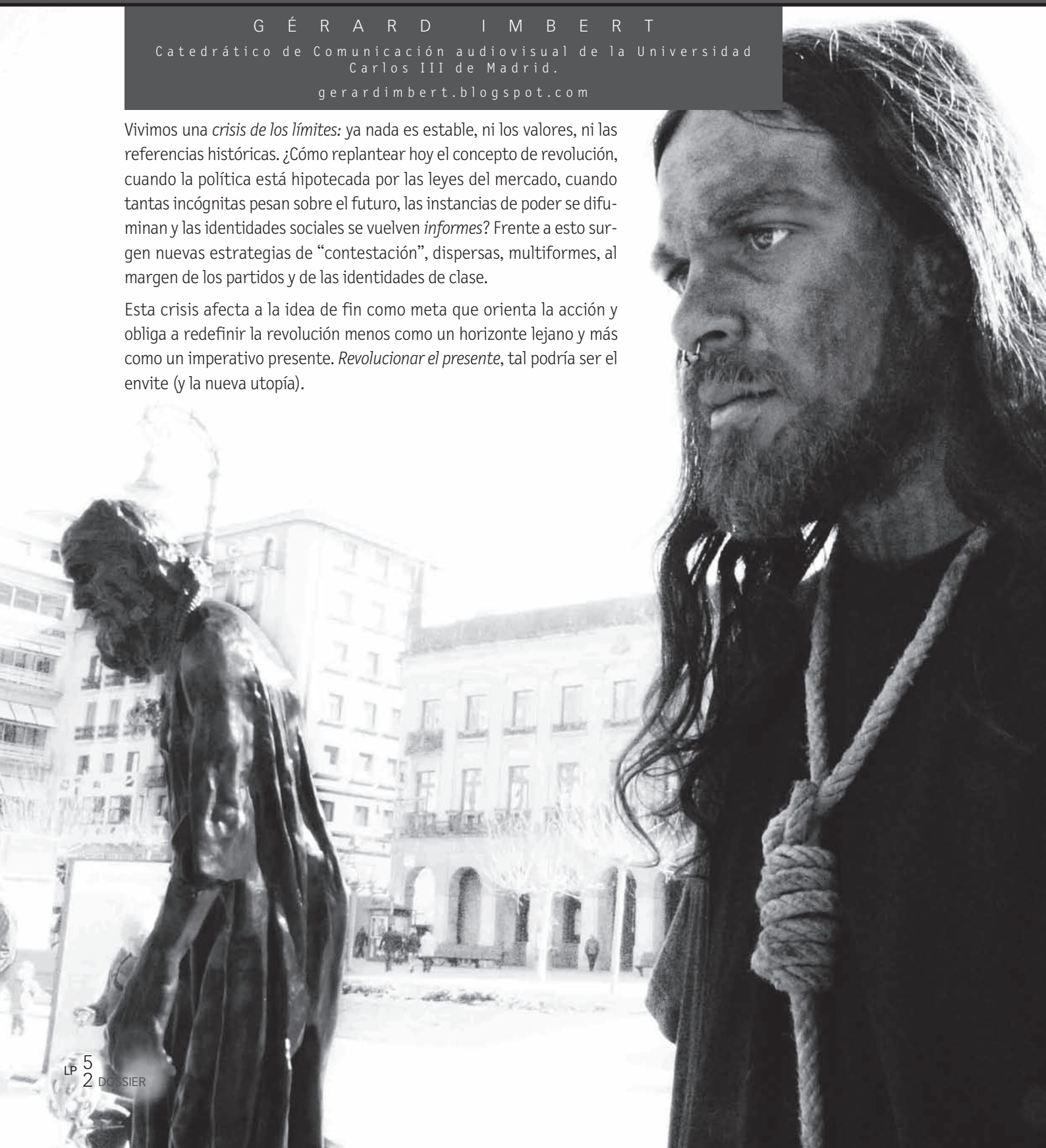
Traducción del italiano: Ángel Bosqued

Revolución, crisis de los límites y difuminación de los fines

G É R A R D I M B E R T
Catedrático de Comunicación audiovisual de la Universidad Carlos III de Madrid.
gerardimbert.blogspot.com

Vivimos una *crisis de los límites:* ya nada es estable, ni los valores, ni las referencias históricas. ¿Cómo replantear hoy el concepto de revolución, cuando la política está hipotecada por las leyes del mercado, cuando tantas incógnitas pesan sobre el futuro, las instancias de poder se difuminan y las identidades sociales se vuelven *informes*? Frente a esto surgen nuevas estrategias de "contestación", dispersas, multiformes, al margen de los partidos y de las identidades de clase.

Esta crisis afecta a la idea de fin como meta que orienta la acción y obliga a redefinir la revolución menos como un horizonte lejano y más como un imperativo presente. *Revolucionar el presente*, tal podría ser el envite (y la nueva utopía).



La palabra "revolución" no puede tener hoy –sobre todo para los que procedemos de la cultura del 68 y tanto hemos creído en ella– el mismo sentido ni la misma carga, lo que no quiere decir que no sea necesaria ni que haya que descartarla como fin. Lo que ha cambiado es la creencia en su efectividad y los medios políticos para alcanzar el cambio de modelo social. De ahí una serie de dudas que comparten a menudo las nuevas generaciones aunque desde otra experiencia y presupuestos ideológicos diferentes:

¿Es la política (la vida política y los hombres políticos), tal y como funciona en las democracias occidentales, el mejor medio para este cometido? ¿En qué medida los envites actuales no sobrepasan la acción estrictamente política y se juegan más en el terreno económico y en el control de los mercados financieros? ¿No ha variado la localización de lo político? ¿Dónde están los nuevos "enemigos de clase"? ¿Podemos seguir creyendo en el *Grand Soir* como horizonte radiante, perspectiva de ruptura en que todo es posible? ¿Y qué pensar del desgaste de la palabra "revolución" en la publicidad y en los medios de comunicación o su desvirtuación política como ocurrió en Túnez, Egipto y Siria, con la consagración electoral de los partidos islamistas?

Hemos asistido en las últimas décadas a un desplazamiento y a una relativa difuminación de las instancias de poder, acentuada por la globalización de la economía y, últimamente en Europa, de las decisiones políticas, pendientes de las agencias de valoración. Frente a todo eso, es cada vez más difícil mantener una postura ideológica intacta en el mundo de hoy. Incluso las identidades sociales se han visto cuestionadas en su integridad. Bauman habla de "identidades líquidas", efímeras y reversibles, afectadas por la inestabilidad, ajenas a la continuidad histórica. Son identidades a la carta, compuestas, variables (*identikits*, como dice este autor, identidades de quita y pon), mediante las cuales el sujeto elabora su particular proyecto de vida al margen de la comunidad.

Podríamos ver en ello una *crisis de los límites*: ya nada es estable, ni los conceptos, ni los valores, ni las referencias históricas. "Sociedad informe"[1], he llamado a esa sociedad que no tiene claros sus límites, vive en la incertidumbre y se mueve en la ambivalencia (la coexistencia de principios contradictorios), una sociedad cuyas formas evolucionan y cuyos contornos se difuminan. Hoy todo es más difuso, multiforme y, hasta cierto punto, informe.

La sociedad informe es aquella cuyas referencias se diluyen –porque sus sistemas ideológicos se derrumban, ya no orientan las conductas–, cuyos fines se pierden en la nebulosa de incógnitas que pesan sobre el futuro, una sociedad que se repliega en el extremo presente, de acuerdo con ese *presenteísmo* que han destacado los sociólogos (Maffesoli, entre otros), un presente inmediato, de supervivencia más que de proyección en el futuro, en el que el reconocimiento procede de los medios, de la imagen y de las modas más que de la auténtica construcción personal y de la interacción con el otro.

Esta crisis afecta directamente a la idea de fin como meta que orienta la acción: una acción asentada en una ideología, traducida en medios orientados hacia la consecución de este fin y, en una perspectiva materialista, apoyada en una clase social. Pero la noción misma de clase social se ha diluido en cuanto grupo (la aspiración al consumo borra las identidades de clase), ideología (las "clases obreras" votan cada vez más a la derecha e incluso a la extrema derecha, como ha ocurrido en Francia) y "cultura de clase" (¿sigue vigente la noción de proletariado o habría que hablar –para retomar la

jerga marxista pero sin sus connotaciones negativas– de un nuevo *lumpenproletariado*: inmigrantes, sin techo, parados indefinidos, nuevos pobres que incluyen hoy a fragmentos de la clase media?). Ya nadie está en su sitio, y menos en un sitio definitivo.

¿De dónde puede proceder pues una fuerza revolucionaria (ni siquiera digo un movimiento)? Seguramente más de la periferia del sistema que de sus instancias centrales. Frente al desplazamiento de las instancias de poder, surgen nuevas estrategias de "contestación", nuevos frentes de crítica. Son dispersos, multiformes, nacen de la urgencia o de la protesta *in-mediata* (no mediada por los aparatos políticos): algunos son auténticos movimientos ciudadanos, es decir que emanan de una base social, al margen de los partidos y de las identidades de clase. Obviamente pueden coincidir con ellos pero su fuerza es situarse fuera del sistema. Otros tienen menos definición como grupo (grupo cerrado, con conciencia de clase), de ahí su carácter profundamente apolítico, entiéndase sin fe en la política, no porque la ignoren sino porque la rechazan como tal. Lo hemos visto con el 15M, con su impugnación radical de los políticos y de los banqueros, con su capacidad de aglutinación –en especial de una juventud que todos veían como amorfa– hasta levantar el interés y la solidaridad de la opinión pública. Entonces no es de sorprender que en otros países los jóvenes salgan a la calle con los mayores para protestar por el avance de la edad de la jubilación... Lo que está en juego es la defensa de unos derechos sociales conquistados a duras penas en la posguerra y –lo que es más básico aún– los derechos inalienables que reconocen las Constituciones (derecho al trabajo, a la vivienda, a la educación y a la sanidad pública) pero que muchos gobiernos democráticos no aplican, empezando por el presunto modelo norteamericano.

¿Dónde está entonces el envite revolucionario? Menos en lo ideológico-programático y más en lo inmediato existencial, más en lo ético que en lo político, es decir a dos niveles extremos: en la necesidad práctica y en la reivindicación ética. Si tantos se "indignan" es porque vuelve en el debate público una preocupación ética, que no es sino la puesta en relación crítica de los fines con los medios: ¿Para qué sirve la globalización y qué efectos tiene al margen del beneficio económico para los de siempre? ¿Es válido este modelo de sociedad, de expansión y ocupación del territorio? ¿Está la clase (casta) política a la altura de estos retos?

La respuesta (revolucionaria) no puede ser uniforme ni unidimensional. La cuestión del *Grand Soir*, de las "mañanas que cantan" deja paso a la urgencia del presente pero las preguntas e indignaciones no dejan de ser revolucionarias en la medida en qué cuestionan radicalmente el sistema actual (qué irrisoria ha sido la postura de la derechas que acusaba esa protesta de ser "antisistema"...).

La utilización de las nuevas tecnologías de la comunicación y de las redes sociales se inscribe en este cambio de perspectiva y estrategia: cualquiera, sin formar parte de ninguna organización, puede incidir en el debate público, unirse a un movimiento, llamar a una protesta, incitar al boicot. No está tan alejado de las teorías situacionistas de los 60 ni de la *agitprop* de la revolución bolchevique... Lo que cambia son las formas, no solo técnicas, sino también estratégicas y simbólicas: la acción ya no está encauzada hacia un fin único, transhistórico (la revolución en el sentido decimonónico) sino que es multiforme, transclasista y a menudo procedentes de sectores excluidos de los beneficios sociales o simplemente del mercado del trabajo. Ha sido el caso para el 15M que representaba básicamente a un sector transversal: la generación *ni ni*, (ni estudian, ni trabajan, ni PSOE ni PP). Estamos lejos del binomio revolución-clase social...

A la "microfísica del poder" (Foucault) –las manifestaciones del poder en múltiples esferas (más allá de lo directamente político)– responden las multiestrategias de las comunidades virtuales a través de las redes sociales o las acciones más difusas como Anonymous, el ciberactivismo, a espaldas todas de los habituales aparatos de representación política.

El problema es cuando la acción no está orientada hacia la consecución de un fin político que, inevitablemente, tiene que pasar por los cauces establecidos (elecciones, entre otros), de ahí el debate que surgió en torno al 15M. ¿Para qué sirve si no tiene incidencia directa en la vida política? En las últimas elecciones, los políticos de turno no parecen haberlo integrado mucho a su programas y menos a su sensibilidad...

El que no sean grupos homogéneos ni encaminados a la acción política es su debilidad y su fuerza: su debilidad por ser ignorados de la clase política en la medida en que saben que no van a intervenir en el "debate" electoral, su fuerza porque son precisamente *informes*, al margen de las formas existentes, en particular las formas políticas, sin cabeza visible ni organización vertical, ni oradores exclusivos, a imagen del medio que ha permitido aglutinar a tanta gente (las redes sociales). Además es fundamental la ocupación del espacio público, no solo el físico sino también el simbólico: la toma de palabra con la subsiguiente subversión del lenguaje dominante, que es una manera de repolitizarlo, como lo vimos claramente en los eslóganes del 15M.

Puede que la revolución como concepto mayúsculo, claramente definido y formalizado en términos políticos, encaminado hacia un fin histórico, haya dado paso a las *microrevoluciones*, a estas manifestaciones informes, esto es sin límites claros (ni en la definición ni en la acción ni en el impacto). En eso son un fenómeno posmoderno, que se puede extender de manera viral, descontrolada –y por consiguiente difícil de controlar por el poder– a otros sectores de la población. Informe, por fin, es lo que evoluciona en el tiempo, no está adscrito a una identidad inalterable, a unos roles inamovibles, es una fuerza negadora que rechaza el presente en nombre de lo posible. Alguna apuesta de futuro habrá en ello y puede incluso que algo revolucionario...

¿Tendremos que concluir que el concepto de revolución ha perdido en historicidad, en proyección de futuro y en cambio ha ganado en urgencia, en necesidad de incidir sobre el presente?

Revolucionar el presente, tal podría ser el envite (y la nueva utopía): ofrecer una fuerza de resistencia al orden de las cosas, a las formas establecidas –desde las formas de gobernar hasta las formas de relacionarse– y hay mil maneras de hacerlo, a través de los "grupos informales", auto-organizados, constituidos desde la necesidad o el cabreo, desde la ética y no desde el dogma o la consigna, o simplemente en la vida cotidiana.

Notas

[1]Gérard Imbert: "La sociedad informe. Posmodernidad y juego con los límites". Icaria, 2010.

Organizaciones no lucrativas y capital social: el caso de la irresponsabilidad social empresarial

JOSÉ ÁNGEL MORENO
Vicepresidente de Economistas sin Fronteras
y profesor asociado de la UNED

Aunque con raíces que se remontan a comienzos del siglo XX, el concepto de capital social se ha convertido desde la década de 1980 en uno de los elementos estelares de las ciencias sociales: no sólo en Sociología (campo que en el que se desarrolla inicialmente), sino también en Ciencia Política y en Economía **(1).**

El concepto de capital social supone el reconocimiento de la importancia de la vertebración social, de la densidad de la trama cívica y del tejido asociativo, como elementos esenciales para la construcción de sociedades integralmente mejores.

El capital social

Es un concepto multifacético, con muchas interpretaciones (no siempre coincidentes) y con aplicaciones en los niveles individual (micro), de las organizaciones (meso) y de la sociedad (macro). Desde esta última perspectiva, y pese a la falta de un consenso total, puede sintetizarse como el conjunto de recursos de que dispone una sociedad gracias a la confianza, cohesión y capacidad de cooperación que facilitan las relaciones, interacciones y redes sociales existentes. Confianza, cohesión y capacidad de cooperación que permiten a esa sociedad (y a sus componentes) unos recursos y unas posibilidades de actuación superiores a los disponibles en otras sociedades con similares niveles de riqueza económica, pero menos integradas y con menor capacidad de cooperación.

Se trata, por tanto, del reconocimiento de la importancia que tienen las relaciones sociales (primarias o secundarias, informales o institucionalizadas) en la consecución de niveles de calidad de vida mayores: porque la mayor capacidad de libre cooperación y de coordinación de los componentes de esa sociedad posibilita el acceso a bienes y servicios que serían inviables o mucho más costosos a través de los mecanismos del mercado o de la oferta pública. Una importancia que puede llegar a traducirse en sociedades con mayor dinamismo económico, mejor funcionamiento del mercado, mayores niveles de prosperidad y bienestar, menos conflictivas (o más capaces de superar los conflictos de forma consensuada), más participativas y con mejor nivel de democracia. En definitiva, el concepto de capital social supone el reconocimiento de la importancia de la vertebración social, de la densidad de la trama cívica y del

tejido asociativo, como elementos esenciales para la construcción de sociedades integralmente mejores: es decir, para la consecución de una calidad de vida social inalcanzable para sociedades hiperindividualistas y atomizadas, por muy elevados que sean su nivel de desarrollo económico y sus niveles de ingreso.

De esta forma, las sociedades más auto-organizadas, más entrelazadas y con miembros más comprometidos en la defensa de intereses colectivos, comunes o grupales (más corresponsables en objetivos no particulares) parecen, desde esta perspectiva, más capaces de superar los problemas y los riesgos que las sociedades con menos vínculos internos: "aquellas sociedades que disponen de mayor solidez y tradición asociativa, que han ido densificando su tejido civil, que han logrado acumular mayor capital social, resultan ser aquellas sociedades que mejor pueden responder a los retos, que mejor pueden responder a las nuevas exigencias y a los nuevos problemas, desde la fortaleza de su tejido comunitario y asociativo" **(2).**

Capital social y organizaciones sociales

Naturalmente, las cosas no son tan sencillas, porque no todas las redes sociales tienen la misma capacidad de generar capital social. Éste, ciertamente, será mayor cuanto mayor sea la participación social en redes sociales; pero también lo será cuanto mayor sea la calidad de las redes sociales: cuanto mayores sean las normas de reciprocidad internas y el potencial de beneficios que puede generar a sus miembros, pero también cuanto mayor sea su capacidad de generar beneficios para el conjunto de la sociedad.

En efecto, las redes sociales pueden, por una parte, generar capital social interno: beneficios de todo tipo (materiales o inmateriales) posibles para los miembros por su propia pertenencia a la red, por los valores que se comparten en ella y por las posibilidades que ofrece en virtud de su carácter y de su calidad. Pero también pueden generar capital social externo, en función "... de la eficiencia social de sus actuaciones..., (de) su capacidad

Son numerosas y no poco razonables las críticas que desde múltiples frentes se han planteado respecto a este concepto de responsabilidad social empresarial. "Empresa responsable" sería un oxímoron tan patente como "negra nieve".

para hacer una sociedad mejor" y, en definitiva, de "...la medida en que contribuyen a construir formas de cohesión social" **(3).**

Hasta ahora me he referido genéricamente a redes sociales, que, como antes apuntaba, pueden ser tanto primarias (amigos, familiares, vecinos...) como secundarias (partido político, iglesia, sindicato, asociación de consumidores, club deportivo...), y tanto informales (cualquiera de las primeras) como institucionalizadas (cualquiera de las segundas), que podemos identificar con organizaciones sociales o cívicas de carácter voluntario. Pues bien, hay un fuerte consenso entre los expertos en que el potencial de generación de capital social aumenta con la densidad e importancia de las redes institucionalizadas y con el nivel de participación en ellas: con la maduración y formalización de las redes, se van consolidando criterios, estructuras, procedimientos y funcionamientos más objetivos, consiguiéndose con ello autonomizarlas en alguna medida de la estricta voluntad de los sujetos individuales y de la consiguiente arbitrariedad que ello puede acarrear. Por eso, un indicador muy utilizado del nivel de capital social consiste precisamente en el número, consistencia y actividad de este tipo de organizaciones sociales y en el grado de participación en ellas. Muy especialmente, de aquellas sin ánimo de lucro y sin finalidad directamente política o religiosa, que constituyen la esencia de lo que suele denominarse "Tercer Sector": asociaciones y organizaciones de todo tipo, como pueden ser los sindicatos o las organizaciones de consumidores, vecinales, culturales, deportivas o ambientales, entre muchas otras posibles, y las llamadas organizaciones no gubernamentales (ONG), con frecuencia indistinguibles de las primeras. En adelante, me referiré a todas ellas bajo la denominación de ONL (organizaciones no lucrativas).

Se trata de organizaciones en las que "la confianza es un elemento básico para su funcionamiento, la cooperación es una necesidad y la generación de redes es un modo de funcionar para ser eficiente socialmente" **(4)** y que surgen para proveer bienes o servicios a sus miembros o a la colectividad que no están suficientemente cubiertos por el Sector Público, con el que pueden actuar en funciones sustitutivas, complementarias o incluso de confrontación. Organizaciones, por tanto, donde pueden apreciarse dos componentes diferentes (y que pueden ser contradictorios o complementarios): a) la defensa de intereses grupales y b) la orientación hacia la satisfacción de necesidades colectivas y la generación de bienes públicos. En esta medida, su capacidad de generar capital social externo (es decir, útil para el conjunto de la sociedad o para amplios colectivos de ella) dependerá significativamente del carácter de los intereses grupales (puede incluso darse el caso de organizaciones que promuevan un capital social negativo) y, sobre todo, de la importancia que tenga el segundo componente. Algo, a su vez, condicionado, entre otros factores, por la eficiencia de la organización y por su consistencia, en buena medida dependiente del número y grado de participación de integrantes/colaboradores; pero también, ciertamente, por el objeto social (por la misión) de la organización: la contribución de una organización a la generación de capital social "es directamente proporcional a su capacidad para hacer una sociedad mejor" **(5).**

El caso de las ONL de escrutinio empresarial

A la vista de todo lo anterior, se centrará la atención en lo que sigue en un tipo específico de ONL: aquellas que dedican su actividad total o parcialmente a labores de seguimiento, escrutinio y control de las actuaciones empresariales (y muy especialmente, de grandes empresas) con el objetivo de valorarlas, denunciar malas prácticas o defender los intereses de los asociados, de colectivos específicos o de la sociedad de lo que consideran comportamientos abusivos. Organizaciones con diferentes formas jurídicas (asociaciones, fundaciones, organizaciones de otro tipo) e incluso con misiones también

SE HA SOSTENIDO TAMBIÉN QUE TODA LA TEORIZACIÓN SOBRE LA RSE NO ES SINO UN ANDAMIAJE ESTRATÉGICO CONSTRUIDO ESENCIALMENTE POR LAS GRANDES TRANSNACIONALES PARA CONTRARRESTAR LAS TENDENCIAS REGULARIZADORAS DE SUS ACTIVIDADES.

diferentes (asociaciones de consumidores, asociaciones vecinales, ONG de desarrollo o de asistencia social...), pero que coinciden en un interés común por la denuncia de los comportamientos empresariales que juzgan irresponsables y por la exigencia de mejores prácticas, tanto en aspectos concretos (la lista es inabarcable: precios, calidad, atención al cliente, relaciones laborales, impacto ambiental, respeto de los derechos humanos, productos nocivos para la salud y la vida, falta de transparencia o distorsión de la información, corrupción, blanqueo de dinero, ingeniería fiscal y paraísos fiscales..., etc.) como en el conjunto de la estrategia empresarial. Un objetivo de justicia social que muchos consideramos totalmente coherente con el requisito antes señalado de contribución a la construcción de una sociedad mejor como condicionante de la capacidad de creación de capital social por parte de una organización.

Dentro del muy variado pelaje de ONL que conforman este conjunto, no es posible dejar de diferenciar al menos tres tipos de organizaciones (con límites muchas veces borrosos, sobre todo en los dos primeros grupos):

A. Las que, rechazando (y denunciando) las malas prácticas empresariales, aceptan desarrollar también estrategias de cooperación con las empresas, suministrando en muchos casos servicios de asesoramiento orientados a mejorar prácticas concretas que afectan al impacto social y ambiental de las empresas: códigos de conducta, políticas ambientales, políticas de derechos humanos, auditorías socio-ambientales a proveedores, políticas de igualdad y no discriminación, mejora de la transparencia informativa, etc..

B. Las que se decantan por estrategias de presión hacia las empresas, centrándose más decididamente en funciones de escrutinio de los comportamientos y denuncia de malas prácticas, pero con una orientación que ha sido calificada por algunos autores de hostigamiento y presión constructivos: es decir, encaminada a corregir las malas prácticas y a impulsar mejores comportamientos, sin un rechazo global de la institución empresarial y, por lo tanto, sin una voluntad decidida de conflicto (aunque se pueda llegar a situaciones claramente conflictivas en casos de flagrantes malas prácticas que las empresas no quieren corregir ni mitigar).

C. Las que rechazan claramente a las empresas privadas (y fundamentalmente a las grandes transnacionales) por considerarlas sujetos protagónicos de un sistema intrínsecamente desfavorable para la mayoría de la población y que es necesario cambiar radicalmente: entidades, en consecuencia, con las que sólo cabe mantener una actitud de confrontación directa y explícita. Desde esta perspectiva, son organizaciones que se centran también en la denuncia de (y en ocasiones, en el combate contra) las malas prácticas empresariales, pero no sólo con la voluntad de corregirlas, sino de frenar y erosionar con ellas el poder de las grandes empresas y de contribuir a la difusión del presunto carácter inevitablemente negativo de la función que desempeñan en la sociedad.

Al margen de la opinión que unas y otras puedan merecer, de sus diferentes posiciones ideológicas y de la distinta eficacia de sus actuaciones **(6),** la muy notable expansión en el número y en la actividad de estas organizaciones a lo largo de los últimos años refleja una contribución en sí misma sustancial cara a la creación de capital social: tanto a nivel interno como externo. A nivel interno, en la medida en que están generando relaciones sociales útiles en algún grado para sus partícipes y simpatizantes (que parecen crecer moderada, pero significativamente). A nivel externo, en la medida en que están siendo agentes movilizadores básicos de participación y de activismo social (en una época particularmente individualista y desmovilizadora), que están consiguiendo en muchos casos un prestigio y una confianza crecientes y concitando una apreciable simpatía de amplios sectores sociales, que están tejiendo redes de organizaciones y de participación que multiplican sus potencialidades y que están desempeñando (aún cuando sea con eficiencia diferente y discutible según los casos) una labor que quien esto firma considera insustituible: de freno, denuncia y resistencia frente a los peores comportamientos empresariales y de impulso de mejores actuaciones. De impulso, en suma, de lo que se ha dado en llamar la responsabilidad social empresarial (RSE) o corporativa

Muchos de los aspectos más valorados para calibrar la RSE no son más que elementos (¿ornamentos?) complementarios, de importancia secundaria en medio de comportamientos de una flagrante irresponsabilidad social.

(RSC). Y ello aún cuando en ocasiones (como en las organizaciones del tercer grupo) no se pretenda e incluso se combata (con el objetivo de desenmascarar lo que en su opinión no es más que una estrategia de las grandes empresas para frenar las resistencias sociales frente a ellas).

La responsabilidad social empresarial (RSE)

Resulta obligado en este punto recordar, siquiera sea muy brevemente, de qué hablamos cuando hablamos de RSE.

Aun cuando hay una evidente falta de unanimidad respecto al concepto y aún cuando se han dado múltiples definiciones de él, hay un consenso relativo en torno a dos definiciones de RSE muy próximas entre sí: la responsabilidad de las empresas por el conjunto de sus impactos en la sociedad; y la decisión de la empresa (autónoma o exigida externamente) por relacionarse lo mejor posible con todos los sectores con los que se relaciona (partes interesadas o grupos de interés): accionistas, empleados, clientes, proveedores, reguladores, comunidades locales en las que operan y (en el caso de grandes empresas) conjunto de la sociedad. Ambas definiciones apuntan a la necesidad de que una empresa responsable no se oriente exclusivamente a maximizar los resultados económicos para sus accionistas, sino a optimizar el valor que aporta a todas sus partes interesadas y al conjunto de la sociedad y la suma de los impactos (económicos, sociales y ambientales) que genera

Una necesidad que, para los defensores de este paradigma, puede derivar de múltiples factores:

- Por convencimiento moral del empresario: no descartable en pequeñas empresas; muy improbable (y de difícil materialización) en las grandes empresas cotizadas.

- Por interés estratégico de la empresa: porque -así lo creemos los convencidos- la empresa puede conseguir considerables beneficios a medio y largo plazo (menores conflictos, mejor reputación, mejores relaciones con accionistas, empleados, clientes y proveedores, mayor calidad, mayor innovación, nuevos nichos de mercado, mejor gestión general...) si actúa con mayor responsabilidad integral y si gestiona con eficiencia esa responsabilidad.

- Por mayor presión reguladora: que eleve y extienda crecientemente la regulación y la supervisión hacia ámbitos esenciales en la responsabilidad empresarial.

El problema no está en la teoría, sino en la práctica: en lo débil, cosmética, instrumental y engañosamente con que las empresas están asumiendo esta filosofía de RSE.

Detrás de la RSE -como detrás de toda cuestión social y como bien saben los sindicatos- laten inevitablemente relaciones de poder.

- Por mayor presión del mercado: porque inversores y clientes (y también analistas, calificadores y auditores) exijan mayores niveles de responsabilidad y prioricen en sus decisiones y valoraciones a las empresas más responsables.

- Por mayor presión de la sociedad civil: una presión que puede (y debe) llegar a las empresas a través de múltiples canales (sindicatos, medios de comunicación, expertos, comunidades locales, organizaciones de todo tipo...), pero en la que están jugando un papel clave las ONL que se han comentado en el epígrafe anterior.

Son numerosas y no poco razonables las críticas que desde múltiples frentes se han planteado respecto a este concepto. Al margen de las centradas en su potencialidad de generación de valor para la empresa (que en opinión de quien esto firma no tiene por qué ser nada negativo en principio, sino todo lo contrario), en general, son críticas dirigidas no tanto contra la esencia del concepto, sino contra la imposibilidad material de que las empresas puedan ser realmente responsables ("empresa responsable" sería un oxímoron tan patente como "negra nieve") y, sobre todo, contra la utilización que de este concepto están haciendo las grandes empresas: como un mero instrumento de imagen que utilizan para enmascarar sus comportamientos reales y para compensar los costes reputacionales que éstos les pueden acarrear **(7).**

Pero se han planteado también críticas con mayor carga de profundidad: no sólo a cómo las empresas utilizan en la práctica el concepto, sino a cómo lo conciben en la teoría, desvirtuándolo de sus potencialidades más transformadoras: como una responsabilidad simplemente "estratégica e instrumental", tras la que la late un modelo de gestión y de empresa en el fondo muy similar al convencional. Un modelo que continúa dando prioridad a la creación de valor económico para los accionistas, aunque, ciertamente, con una perspectiva de mayor plazo y teniendo en cuenta la conveniencia de satisfacer en una medida "razonable" las demandas de las otras partes interesadas, pero en el que no se discute la primacía de los accionistas, en tanto que las demandas de los restantes grupos son simplemente contempladas como medios o instrumentos convenientes o necesarios para generar un mayor valor para aquellos **(8).**

Ahondando en esta línea, se ha sostenido también que toda la teorización sobre la RSE no es sino un andamiaje estratégico construido esencialmente por las grandes transnacionales para contrarrestar las tendencias regularizadoras de sus actividades (una defensa de la "autorregulación responsable") y para consolidar una nueva forma de legitimación social frente a las crecientes protestas que vienen cosechando muchas de sus actuaciones: "un paradigma que sirve para consolidar la expansión de las corporaciones transnacionales en el momento actual del capitalismo global" **(9)** y que sólo es concebible en el marco de un modelo socio-económico en el que las grandes empresas tienen una posición dominante (a cuyo mantenimiento la RSE contribuiría). Un paradigma, en este sentido, que, como sintetiza un texto que refleja muy claramente esta posición, "...quita el significado político al concepto de responsabilidad, despojándolo de la idea de cambio social y de conflicto" y que "...neutraliza la presión que las ONG puedan desarrollar a favor de la exigibilidad jurídica de responsabilidades" **(10).**

Se trata, por otra parte, de un escepticismo frente a la RSE que indudablemente se ha agudizado con el escándalo de la crisis económica desatada entre 2007 y 2008. Porque es una crisis generada y extendida en buena medida por grandes empresas que en muchos casos contaban con alabadas políticas y evaluaciones de RSE y porque ha sido una crisis que ha evidenciado (una vez más, pero de forma particularmente rotunda) que muchos de los aspectos más valorados para calibrar la RSE no son más que elementos (¿ornamentos?) complementarios de importancia

secundaria, que pueden ser perfectamente asumidos (y de los que se presume) en medio de comportamientos de una flagrante irresponsabilidad social.

Con todo, son argumentos que, en mi opinión, no rebaten la utilidad social que, al menos en teoría, podría producir la generalización de una mayor responsabilidad real en las empresas, sino centrados en su instrumentalización o en su falseamiento.

En primer lugar, porque esa mayor responsabilidad no es sólo una estrategia empresarial. Es, ante todo, y como sostienen las propias organizaciones más críticas, "una exigencia de justicia" **(11):** porque sin criterios exigentes de responsabilidad será imposible consolidar relaciones de justicia mínimamente aceptable de las empresas (y sobre todo de las grandes) con sus grupos de interés y con la sociedad.

De otro lado, y pese realismo de las críticas (incluso de las más radicales), porque parece difícilmente cuestionable que la mejora de las políticas y de las actuaciones de las empresas (criterios y comportamientos más responsables -o menos irresponsables- en toda esa inacabable lista de tropelías que se apuntaba en el epígrafe 3) tiene que ser positiva tanto para todos los colectivos afectados como para la sociedad en general. Las malas prácticas generan costes directos para los afectados, externalidades negativas para el conjunto de la sociedad y destrucción de capital social (en la medida en que provocan desconfianza, pérdida de cohesión social y una clara reducción de la capacidad cooperadora de la comunidad). Por el contrario, la mejora de esas prácticas impulsa la consolidación de empresas mejores (o menos malas, si se prefiere) no sólo en un sentido moral y social (con menores impactos negativos), sino también -como antes apuntaba y como cada vez más avala la evidencia empírica- en un sentido económico (más eficientes, con más calidad, mejor gestionadas, más sostenibles en el tiempo). Empresas con menores externalidades negativas e incluso potencialmente generadoras de externalidades positivas para el conjunto de la sociedad: mayor empleo, mayores ingresos, mejores productos, menor conflictividad laboral y social, mejor medio ambiente, más colaboradoras (o menos dañinas) con la comunidad, etc. Empresas, por todo ello, menos destructivas y más positivas para las relaciones sociales y para los niveles de cohesión, confianza y capacidad de cooperación de la sociedad. Es decir, empresas con mayor capacidad de fortalecer el capital social. Y ello, incluso, al margen de las razones por las que las empresas tengan que asumir esas mejoras y aunque se considere que las mayores y más poderosas sean actores de resultados netos negativos para la sociedad.

La necesidad de ONL que exijan e impulsen comportamientos empresariales más responsables

Todo lo cual parece avalar el convencimiento de que los hipotéticos avances hacia un modelo de gestión empresarial realmente más responsable pueden ser socialmente positivos desde muchos puntos de vista. El problema no está en la teoría, sino en la práctica: en lo débil, cosmética, instrumental y engañosamente con que las empresas están asumiendo esta filosofía.

Por eso es tan importante ese último factor de impulso de la RSE que antes comentaba: la presión y la exigencia de la sociedad civil **(12).** Y por eso es también tan importante que la sociedad se dote de la mayor capacidad posible para esa exigencia. Algo que, entre otros factores, depende decisivamente del nivel de organización social, de la calidad y densidad de su tejido cívico, de su grado de vertebración: de la existencia de plataformas adecuadas para consolidar y consensuar esa exigencia, para representar a todos los sectores y para canalizar sus demandas de forma eficaz. En definitiva, de la calidad y densidad de su capacidad asociativa, que tan decisiva es -como hemos visto- para la generación de capital social. Porque detrás de la RSE -como detrás de toda cuestión social y como bien saben los sindicatos- laten inevitablemente relaciones de poder. Y en este contexto, es básico para la sociedad dotarse de poderes compensadores firmes frente a las empresas. Desde la convicción de que la responsabilidad social puede ser decididamente positiva para las empresas, y por ello perfectamente factible. Pero desde el paralelo convencimiento de que es la sociedad quien tiene que imponer las condiciones para que no pueda ser de otra forma (penalizando duramente la irresponsabilidad) y quien tiene que mostrar el camino recto que a las empresas tanto cuesta descubrir por sí solas. Aunque también, sin duda, desde la certeza realista de las enormes dificultades que supone esa labor fiscalizadora de minúsculos davides frente a colosales goliaths, amparados además en exigencias legales de transparencia muy inferiores a las necesarias y con un evidente trato de favor por parte de los organismos reguladores (cuando no con una ausencia casi total de regulación).

Es en este ámbito en el que, entre otros agentes (como, muy especialmente, los sindicatos), cumplen una misión básica las múltiples modalidades de organizaciones cívicas antes comentadas que se dedican total o parcialmente a canalizar esa exigencia social de responsabilidad empresarial o a combatir los comportamientos irresponsables (que, en el fondo, es lo mismo): ONG de todo tipo, asociaciones de consumidores, organizaciones ecologistas y de defensa de los derechos humanos... Entidades esenciales en la reivindicación "moral" (como exigencia ética y de justicia y no como simple herramienta instrumental) de la responsabilidad empresarial y que resultan imprescindibles para construir mejores empresas, mejores sociedades y también mejores economías: menos desequilibradas, menos desiguales y más justas, pero también más eficientes. Sociedades y economías más avanzadas en las que son imprescindibles agentes con la voluntad y la capacidad de defender frente a las empresas los valores que la sociedad considera prioritarios y de establecer las penalizaciones necesarias para orientarlas hacia comportamientos coherentes con esos

PARECE IMPRESCINDIBLE EL ESTABLECIMIENTO DE UNOS MÍNIMOS NIVELES DE CUMPLIMIENTO QUE DEBEN SER REQUERIDOS LEGALMENTE Y, POR LO TANTO, REGULADOS, VERIFICADOS Y SUPERVISADOS RIGUROSAMENTE. Y, CLARO ESTÁ, TAMBIÉN PENALIZADOS LOS INCUMPLIMIENTOS.

valores y, en suma, más decentes (más responsables). Para que puedan, también, contribuir más eficazmente a mitigar la destrucción de capital social que la irresponsabilidad empresarial produce y a inducir a las empresas a comportamientos que puedan fortalecer todo lo posible la acumulación de ese recurso crucial para la calidad de vida y el potencial de desarrollo de la sociedad.

Una batalla enormemente desequilibrada en la que, no lo olvidemos, el avance sólo es posible si las ONL saben trabajar en cooperación con otros agentes con objetivos coincidentes y si, como recuerdan Hernández Zubizarreta, González y Ramiro **(13),** saben encauzar su trabajo en el contexto de una más amplia e imprescindible movilización social.

6. Recordatorio final

Recordemos para acabar que esa exigencia moral que defienden las ONL preocupadas por la RSE afecta a aspectos en muchos casos tan básicos para una vida digna y justa que -como la mayoría de esas organizaciones demandan- no pueden dejarse al albur de la estricta voluntariedad de las empresas: es una exigencia cuya obligatoriedad debe reclamarse a los poderes públicos. Cuando menos en algunos ámbitos cruciales (derechos humanos, respeto ambiental, relaciones laborales, integridad, transparencia informativa...), parece crecientemente imprescindible el establecimiento de unos mínimos niveles de cumplimiento que deben ser requeridos legalmente y, por lo tanto, regulados, verificados y supervisados rigurosamente. Y, claro está, también penalizados los incumplimientos.

En alguna medida (no, desde luego, en la suficiente) son aspectos relativamente regulados en los países más avanzados: pero -como la propia crisis financiera ha demostrado- es necesario y urgente elevar significativamente el listón regulador. Y más aún lo es extenderlo a ese inmenso agujero negro de la práctica empresarial que constituye la escena internacional (y muy especialmente la operativa en los países menos desarrollados). Aquí radica el gran desafío de las organizaciones que trabajan contra la irresponsabilidad empresarial: en esa obscura escena en la que demasiadas empresas (incluso muchas de las presuntamente más responsables) actúan con unas pautas y con una impunidad que convierten el trabajo de las mencionadas organizaciones en un auténtica misión humanizadora. Un desafío que exige leyes y controles que amparen a los desfavorecidos de la codicia de los poderosos. Un desafío, en definitiva, de dimensión ineludiblemente política.

Notas

(1) Aportaciones iniciales de referencia son P. Bourdieu, "Le capital social. Notes provisoires", Actes de la recherche en Sciences Sociales, 3, 1980; J. Coleman, "Social Capital in the Creation of Human Capital", *American Journal of Sociology,* 94, 1988; y R. Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy,* Priceton University Press, Princeton, 1993, y *Bowling Alone,* Simon and Schuster, Nueva York, 2000. En castellano, tiene mucho interés F. Herreros y A. de Francisco (comps.) "Capital social", número monográfico de Zona Abierta, nº. 94/95, 2001, en el que se recogen los artículos de Bourdieu y Coleman y otro diferente de Putnam.
(2) J. Subirats, "Responsabilidad civil y voluntariado: responsabilidades colectivas y valores públicos en España", *Documentación Social,* nº. 122, 2001.
(3) C. Marcuello (coord.), *Capital social y organizaciones no lucrativas en España,* Fundación BBVA, Bilbao, 2007.
(4) Ibidem.
(5) Ibidem.
(6) Para una crítica muy severa de las posiciones de las ONL cooperadoras con las empresas, vid. los artículos de M. Romero ("Partenariados tóxicos") y J. Hernández Zubizarreta, E. González y P. Ramiro ("Los movimientos sociales y sindicales ante la RSC: propuestas de intervención frente al poder corporativo"), en J. Hernández Zubizarreta y P. Ramiro (eds.), *El negocio de la responsabilidad,* Icaria, Barcelona, 2009.
(7) P. Ramiro, "Las multinacionales y la responsabilidad social corporativa: de la ética a la rentabilidad", en J. Hernández Zubizarreta y P. Ramiro, op. cit.
(8) J. M. Rodríguez ha destacado esta cuestión en diferentes artículos y en *El gobierno de la empresa: un enfoque alternativo,* Akal, Madrid, 2003.
(9) P. Ramiro, op. cit.
(10) J. Hernández Zubizarreta, E. González y P. Ramiro, op.cit.
(11) Vid. sobre esto, entre otros muchos trabajos suyos, A. Cortina, "La Responsabilidad Social Corporativa y la ética empresarial", en L. Vargas (coord.), *Mitos y realidades de la Responsabilidad Social Corporativa en España. Un enfoque multidisciplinar,* Thomson-Civitas, Cizur Menor (Navarra), 2006.
(12) Recojo aquí ideas expuestas (en algún caso casi literalmente) en J. A. Moreno, "El retorno de la ética: sobre las limitaciones del *business case* de la RSE", de próxima publicación en *Debats*, 2012.
(13) J. Hernández Zubizarreta, E. González y P. Ramiro, op. cit.

De qué crisis hablamos

FERNANDO
ARMENDÁRIZ ARBIZU

Suele ocurrir. Cuando un desastre nos afecta de cerca, cuando la amenaza golpea a nuestra puerta reclama nuestra atención, provoca nuestra inquietud y se convierte en un problema de escala mundial. Si la misma situación se da en otras latitudes nos interpela de distinta manera y nuestra preocupación se manifiesta generalmente con muestras de solidaridad esporádica y una visualización lejana y ajena del problema.

> DESDE UNA PERSPECTIVA ÉTICA Y MORAL, QUE PRIORICE EL RESPETO A LOS DERECHOS DE UNA VIDA DIGNA PARA TODO SER HUMANO Y DE LA ECONOMÍA COMO INSTRUMENTO PARA HACERLO POSIBLE, EL ABORDAJE DE LA CRISIS DEBE SER OTRO.

La crisis, denominación genérica que significa muchas cosas en lo personal y colectivo, no solo llama a nuestra puerta sino que se nos coló hasta la cocina afectándonos de distinta manera y con diferente gravedad a cada uno y una de nosotros y nosotras. Excusa ideal para imponer recortes y destruir derechos. Arma arrojadiza para la trifulca política y manto que oculta o justifica realidades dramáticas.

Pero ¿qué es la crisis, o mejor las crisis que vivimos? ¿Cuándo empezaron y por qué? Y sobre todo, ¿cuál debe ser su solución o al menos cómo abordar esta solución?

Sería iluso pretender tener la varita mágica que todo lo compone, pero al menos podemos afirmar que desde una perspectiva ética y moral, que priorice el respeto a los derechos como garantes de una vida digna para todo ser humano y de la economía como instrumento para hacerlo posible, el abordaje de la crisis debe ser otro. Desde su descripción hasta la forma de enfrentarla.

El recorrido

La gran recesión económica que comenzó en agosto de 2.007 fue producto de varios factores unidos. Conocemos como actuaron las hipotecas subprime o la burbuja inmobiliaria, como contaminaron el sistema financiero, primero en Estados Unidos y luego internacionalmente, provocando una crisis de liquidez y la quiebra de, hasta

THE TI

Max 18C, min 5C

Tuesday September 16 2008 timesonline.co.uk No 69430

Lehman collapse sends shockwave round world

hares and oil prices plunge, thousands lose jobs

ry Duncan Economics Editor

urs of a global financial meltdown w yesterday as the world's biggest ankruptcy plunged markets into nsol.

vestors were left reeling as the ept demise of the Lehman Broth- investment bank sparked the rst shake-up on Wall Street in ades.

nother of US capitalism's biggest stitutions, Merrill Lynch, is to be quired by Bank of America in a billion takeover to save it from se.

res fell as fear spread through ancial system. Central banks un- urgent measures amid concerns e world economy was entering erous new phase. The Bank of d injected £5 billion of emer- lending into money markets. 5,000 Lehman staff in Britain

are now uestionably in orst financial

Dow Jones industrial average was down 300 points, or 2.6 per cent. Sentiment was also bolstered by steep falls in oil prices, which dropped by more than $5 a barrel to $96, closing under $100 for the first time in six months and raising hopes that cheaper fuel would ease economic stresses on Western nations.

However, by close of trading the Dow had fallen by more than 500 points — its biggest one-day drop since the reopening after the September 11 attacks — as concerns mounted over the world's largest insur- er. Shares in American International Group (AIG), which sponsors Man- chester United, fell by 45 per cent after it made an unprecedented approach to the US Federal Reserve for $40 billion in emergency funding.

Last night the Fed asked Goldman Sachs and J P Morgan Chase, two of Wall Street's remaining big banks, to head a $75 billion emergency package to keep AIG afloat.

As central banks battled to stabilise the system, the Fed eased its rules for emergency lending further. It

entonces, sólidas compañías financieras como Lehman Brothers o empresas míticas, caso de General Motors o gigantes de las telecomunicaciones como era WorldCom.

Los efectos de la falta de confianza entre los bancos hacen que estos no se presten dinero y no lo presten a nadie, incluidas las empresas y los ciudadanos, es decir, la economía real. Crece el paro -en España se ha llegado a más de 5.200.000 personas-, cierran empresas -desde el comienzo de la crisis 177.336-, baja el consumo y se ahogan las economías familiares, la subsistencia se hace cada vez más difícil y vemos como la pobreza aparece entre nosotros con rostros cercanos. Según un estudio realizado para Caritas por la Fundación Faessa, en el periodo inicial de la crisis, de 2.007 a 2.009 la pobreza aumentó en España un 3,4% situándose en el 22,7%. Ahora nos encontramos en el 23,4%, en el puesto número 11 de la Europa de los 27.

Los gobiernos acuden a salvar la banca con grandes desembolsos, aprueban inversiones para activar el consumo y obras públicas. Más tarde, dan un giro de 180 grados y, para reducir el déficit público, recortan los presupuestos, aumentan los impuestos indirectos, vapulean las pensiones y ayudas sociales, congelan o reducen los salarios

El mercado no se puede auto controlar y cuando campa a sus anchas, lejos de conseguir un bienestar general y desarrollo equilibrado, agudiza las diferencias y hunde las economías más débiles.

y aprueban reformas laborales que se llevan por delante logros conseguidos en muchos años de luchas obreras y sociales.

Es difícil resumir los mecanismos desencadenados por el proceder de los mercados financieros pero es fácil calificarlos. La crisis es la consecuencia de la ambición sin escrúpulos, una codicia consentida de consecuencias nefastas para quienes no la provocaron.

Esta ambición fue inducida y contagió también a ciudadanos y ciudadanas de a pie, que obtenían fácilmente créditos para todo y podían invertir sus ahorros con promesas de alta rentabilidad fuera de lógica. En una entrevista realizada en junio de este año al banquero Bernard Madoff, condenado a 150 años de cárcel por un fraude de 50.000 millones de dólares, declaraba no arrepentirse por los daños causados a sus estafados: "eran avaros y estúpidos".

Antes que el derrumbe de la economía la falta de valores éticos entró en crisis siendo sustituidos por los valores del mercado. Un mercado que, contrariamente a los que se nos venía diciendo, no se puede auto controlar y cuando campa a sus anchas, lejos de conseguir un bienestar general y desarrollo equilibrado, agudiza las diferencias y hunde las economías más débiles tanto de los países como de las personas.

Pero cuando hubo que salvar a la banca aparecieron de las arcas públicas miles de millones de dólares y euros que no existían para combatir el hambre o las enfermedades. Solo EE.UU. movilizó en pocos días 700.000 millones de dólares para el rescate bancario.

Ahora los gobiernos democráticos se ven obligados a seguir las instrucciones de entidades y entendidos que ninguna urna eligió y las medidas para salir de la crisis, siempre cargadas sobre las espaldas más frágiles, se dictan desde los centros financieros o los bancos centrales.

Unos la provocaron y los otros no la impidieron. Parlamentos y gobiernos actúan al dictado imponiendo medidas cada vez más draconianas que dejan desprotegidos a los sectores más vulnerables de la sociedad: parados, pensionistas, jóvenes, emigrantes... El Estado cada vez se hace más pequeño como garante de derechos y aumenta, eso sí, los medios necesarios para controlar y reprimir las explosiones de protesta que surgen. La seguridad se hace control y no tranquilidad de disponer de unos recursos vitales para una vida plena, y la democracia se queda cada vez más en un acto formal cuyo ejercicio poco o nada sustancial puede cambiar.

La desconfianza, el escepticismo y la indiferencia, cuando no la desesperación ponen en riesgo el propio

sistema en el que se nos prometió construir una sociedad más libre y justa, con oportunidades para labrarse una vida de bienestar y desarrollo.

Lejos de esto las amenazas surgen por doquier. La amenaza de perder el puesto de trabajo o no conseguir jamás uno, la amenaza de perder nuestra vivienda hipotecada, de no poder disfrutar de una jubilación, de que hasta los bienes más básicos tendrán que pagarse y no podremos acceder a ellos cuando ya se hace difícil costearse los gastos mínimos.

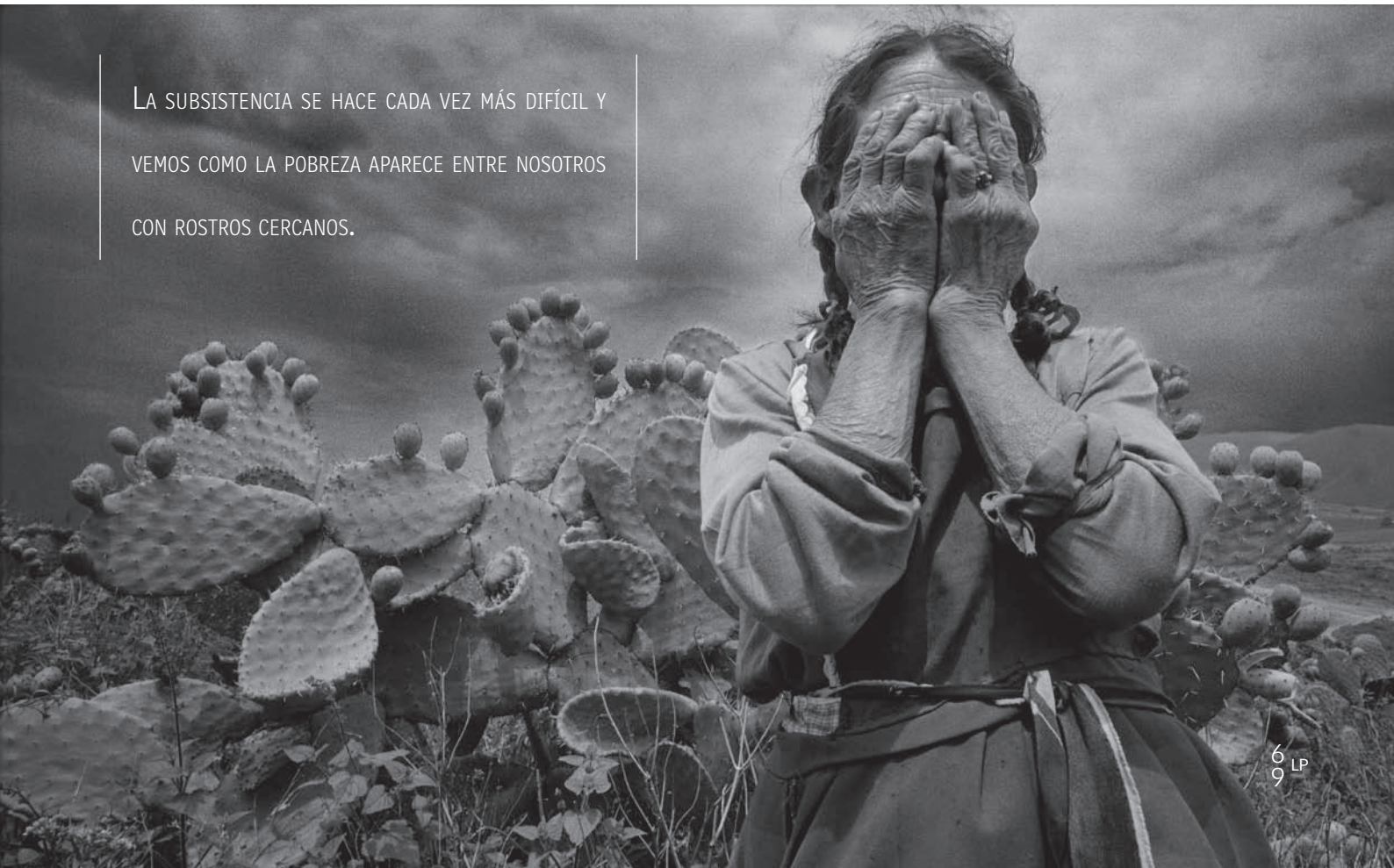
Y si hay que encontrar un chivo expiatorio el dedo siempre señala a los otros y otras, a los diferentes, a los venidos de fuera. En un salto de equilibrista, aun en contra de todas las evidencias y lógicas de que la emigración no es el problema sino un síntoma de una crisis permanente y profunda de los países de origen de quienes huyen de la miseria, el racismo y la xenofobia crecen alarmantemente en los países llamados desarrollados.

La democracia también está en crisis

Descubrimos así que la crisis económica es también una crisis de la democracia. Secuestrada ésta por la economía, la salida de la crisis no será democrática, será impuesta por una combinación perversa de argumentos maximalistas introducidos en la sociedad por el "gran hermano" orweliano, y la fuerza y el control social para quienes se resistan.

Recuperar los valores democráticos para una salida de la crisis implica al menos tres elementos: democracia participativa como forma real del ejercicio político, libertad para ejercer plenamente los derechos consustanciales a las personas y cambio social que contemple globalmente el cuestionamiento y la mejora de la situación desde postulados éticos y morales.

La democracia pierde su significado cuando pasa, de ser una forma de organización social, a ser un acto de elección reducido a lo que se nos ofrece. La democracia no está en las instituciones, está en la sociedad y en ella adquiere legitimidad, por ser de definición social. El problema de la democracia no es cuantitativo sino cualitativo. No se trata simplemente de cuántos votan a éste o aquél, sino de la capacidad de control social de lo que el poder hace, la posibilidad de participación, mediación, negociación, representación y coacción.



La subsistencia se hace cada vez más difícil y vemos como la pobreza aparece entre nosotros con rostros cercanos.

La seguridad se hace control y no tranquilidad de disponer de unos recursos vitales para una vida plena, y la democracia se queda en un acto formal, cuyo ejercicio poco o nada sustancial puede cambiar.

Cuando a la democracia se le quitan estas posibilidades se la sustituye por la gobernabilidad, concepto donde tienen mejor acomodo las formas autoritarias y dictaduras de distinto pelaje, que no admiten el control ni la rendición de cuentas.

El peligro de esta crisis es conservar la democracia formal con una dictadura económica real, tanto en lo local como en lo global.

Otras crisis otros lugares

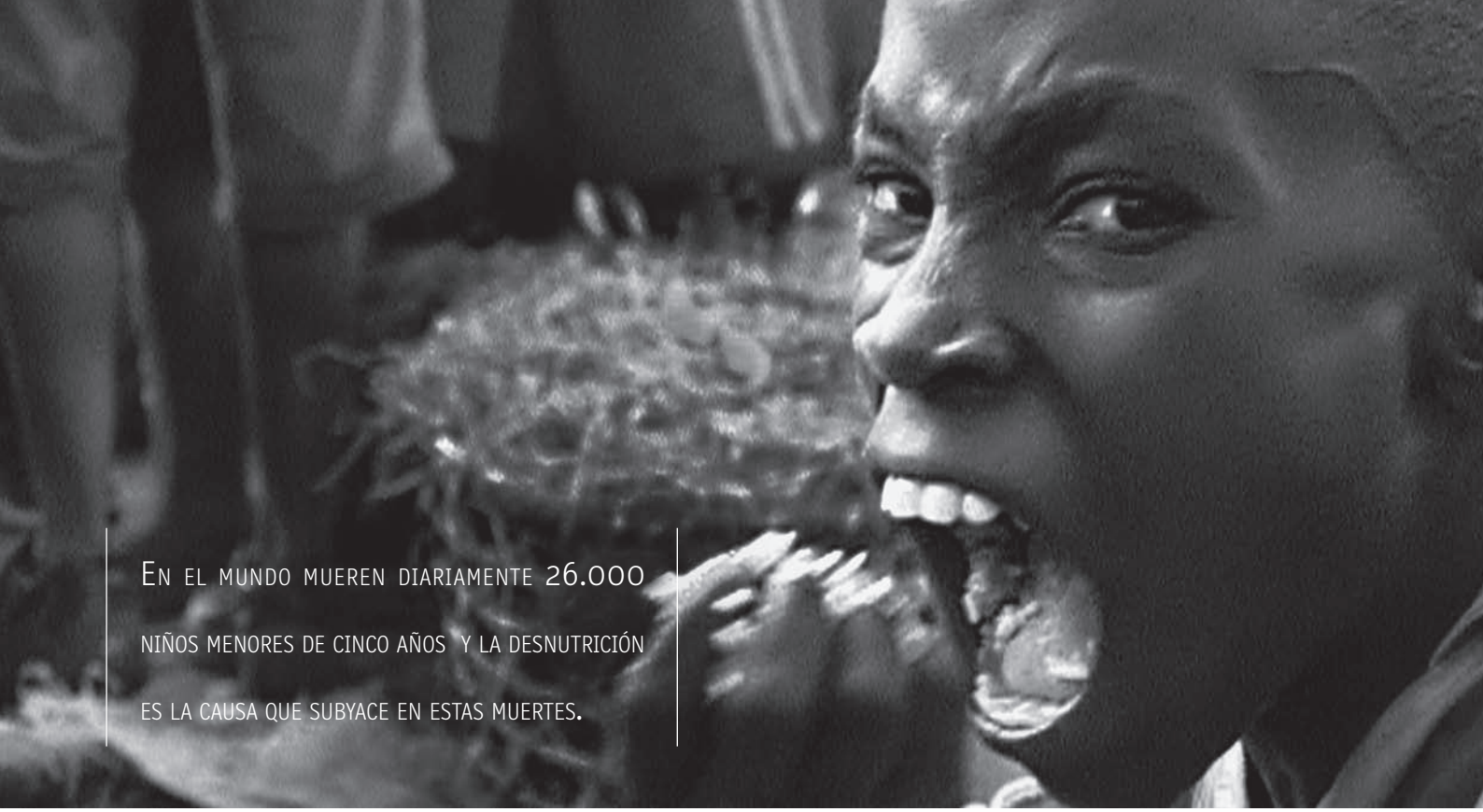
Cuando en septiembre del año 2.000 se celebró en Nueva York la Cumbre del Milenio 189 estados hicieron memoria de los compromisos incumplidos en los años noventa para reducir la pobreza, se comprometieron al cumplimiento en el plazo de quince años de ocho objetivos, los Objetivos de Desarrollo del Milenio. "No escatimaremos esfuerzos para liberar a nuestros semejantes, hombres, mujeres y niños de las condiciones abyectas y deshumanizadoras de la pobreza extrema". Así de resuelta es la declaración final, pero hoy, doce años después y tres antes del plazo final, puede quedar en papel mojado.

Los ocho objetivos se orientan a la reducción al 50% de la pobreza extrema y el hambre, la consecución de la enseñanza primaria universal, la igualdad entre los géneros, la reducción de la mortalidad infantil y la mejora de la salud materna, el combate del SIDA y otras enfermedades graves y la sostenibilidad medioambiental. Todo ello fomentando una asociación mundial para el desarrollo.

Cada objetivo contiene metas cuantificables, un total de 18 por medio de 48 indicadores concretos. Todo un programa para salvar de la crisis endémica a países y poblaciones que suponen el 80% de los habitantes del planeta aunque siempre estuvieron desaparecidos. Su crisis secular no cuenta.

Pero "nuestra crisis" sí cuenta en su contra, al igual que contó nuestro desarrollo. La ministra alemana de Cooperación y Desarrollo, Heidemarie Wieczorek-Zeul, aludía a los precios de los alimentos, del petróleo y de las materias primas, y a los efectos del cambio climático como elementos que han venido lastrando a los países en vías de desarrollo.

En su conjunto, los países más empobrecidos encuentran más dificultades para conseguir créditos, sus importaciones son más caras y sus exportaciones menos rentables, los fondos destinados a ayuda al desarrollo se reducen drásticamente y las remesas de los emigrantes también; el cambio climático influye gravemente en su producción agrícola y ganadera y la población ve reducido sus niveles de ingreso y encarecidos sus productos de consumo básico. El desarrollo a escala humana también está en crisis.



Derecho a la alimentación

La crisis alimentaria es un ejemplo de cómo un modelo de desarrollo insostenible ha llevado a una imposible supervivencia a la mitad de la población mundial.

3.000 millones de personas viven con dos dólares diarios, de los cuales tienen que dedicar el 80% a la compra de alimentos. El aumento de precios afecta a todos los alimentos básicos en particular a los tres cultivos principales en la dieta de la población: trigo, maíz y arroz. Ya no existen alimentos baratos, el riesgo de extensión del hambre en el planeta y la desestabilización que conlleva es real. Un ejemplo dramático se recoge en los informes de UNICEF: en el mundo mueren diariamente 26.000 niños menores de cinco años y la desnutrición es la causa que subyace en estas muertes.

Para Leonardo Boff el principal factor de la crisis alimentaria está en la lógica del mercado que es la especulación. No es que no haya alimentos sino que se especula con ellos para que mantengan un precio elevado en el mercado dominado por unas pocas compañías multinacionales que manejan el complejo agroindustrial. Defender la soberanía alimentaria es pues luchar por la supervivencia.

Unido a esto, el cambio climático provoca sequías en unos lugares e inundaciones en otros, afectando cultivos y cosechas. Y grandes extensiones de terrenos son dedicadas a la producción de agrocombustibles, destinados a alimentar los depósitos de los vehículos del norte en detrimento de los estómagos del sur.

Para enfrentar esta crisis global tendremos que dotarnos de herramientas éticas y morales, y, sin duda, estar dispuestos a renunciar a un estilo de vida que lleva aparejado el consumo, en muchas ocasiones de nuestra propia vida dedicada a producir cada vez más para vivir menos.

Un crecimiento ilimitado además es injusto porque se hace sobre la espalda de las tres cuartas partes del mundo, y es insostenible porque los recursos del planeta son limitados y ya hemos alterado su equilibrio ecológico de manera muy peligrosa. Si generalizáramos el nivel de vida y consumo de Estados Unidos harían falta cinco planetas que lo soportaran.

Habrá que recordar quien nos trajo "nuestra" crisis y nos ocultó otras, que tampoco quisimos ver, para no dejar en sus manos las soluciones y negarnos de forma categórica a renunciar a derechos fundamentales en los que se sustenta nuestra dignidad humana. Pero también es necesario reconocer nuestras propias responsabilidades. Muchas veces nuestra coherencia personal no estuvo en consonancia con nuestro discurso y creímos en los cantos de sirena que un sistema injusto y depredador nos lanzaba, colaborando con el por acción u omisión.

No son pocos los autores que apuntan que la crisis es también una oportunidad. Aprovechémosla para salir de ella fortalecidos, no como productos de un mercado insensible que nos domina sino como seres humanos libres e iguales en dignidad y derechos, con capacidades de ser más felices con menos, si todos y todas podemos tener acceso a lo necesario.

El largo invierno sirio

PACO MARCELLÁN

Siria está constituyendo el eslabón más dramático de la primavera árabe, esa cadena de luchas por acabar con regímenes corruptos y autoritarios. El análisis de lo que allí aún sucede se convierte en poderoso elemento de reflexión sobre las fuerzas en presencia no solo a nivel local, sino en el juego de la política y las relaciones internacionales.

Las respuestas de los pueblos tunecino y egipcio a la crisis económica y social generadas por gobiernos dictatoriales se reflejaron en la denominada "primavera árabe", que generó movimientos similares en Marruecos y algunos países del Golfo.

De la primavera...

Mediáticamente, las respuestas de los pueblos tunecino y egipcio a la crisis económica y social generadas por el inmovilismo y dependencia de sus gobiernos dictatoriales con fachadas democráticas, que recibían el aval de la Unión Europea y Estados Unidos, en tanto en cuanto muros de contención de las potentes corrientes islamistas sólidamente instaladas en sus respectivos países, se reflejaron en la denominada "primavera árabe", que generó movimientos similares en Marruecos y algunos países del Golfo con una alta dosis de espontaneidad articulada por la cohesión de organizaciones variopintas de la sociedad civil. La propia duración de la resistencia de los poderes establecidos (más acusada en el caso egipcio por la intervención del ejército para cubrir el "vacío de poder" tras la salida de Hosni Mubarak) facilitó un proceso de transición "controlada" que ha desembocado en procesos electorales que han confirmado la solidez estructural de los partidos de matriz islamista (de nuevo, más acentuada en el caso egipcio por la tradición de los Hermanos Musulmanes como eje de la oposición).

Marruecos ha asistido al hecho novedoso de la constitución de un gobierno en el que predominan los grupos islamistas, con el aval de una corrupta monarquía, que hasta la fecha había articulado un simulacro de democracia basado en elecciones en las que participaban partidos homologados en el mundo "occidental" pero que en última instancia acababan acatando el rol de "compañeros de viaje" del poder dominante vinculados a los círculos palaciegos. No obstante, una mayor articulación de la sociedad civil y una capacidad de respuesta por parte de sectores juveniles y profesionales, pese a la dura represión policial, augura que las medidas del nuevo gobierno deberán tener en cuenta las reivindicaciones de mayor libertad y participación de amplias capas de la sociedad marroquí que no se veían representadas por las fuerzas políticas tradicionales.

El caso libio ha sido más acentuado por el papel central de la intervención euro-americana a través de la OTAN, con un protagonismo decisivo de Francia y Reino Unido, ante la perspectiva del aprovechamiento de los ingentes recursos petrolíferos de ese país. La resistencia del régimen de Gadaffi, con unas llamadas y discursos retóricamente anticapitalistas, ha durado lo suficiente para dejar el país exhausto y sometido a una desarticulación tribal que la mano férrea del régimen había paralizado de manera drástica desde sus orígenes. Una auténtica guerra civil, en la que el armamento suministrado por los países "occidentales" con la intermediación de las siempre presentes monarquías del Golfo, ha posibilitado una des-

El caso libio ha sido más acentuado por el papel central de la intervención euro-americana a través de la OTAN, ante la perspectiva del aprovechamiento de los ingentes recursos petrolíferos de ese país.

estructuración social y la aparición de "fuerzas armadas" paralelas, que han cometido acciones de represalias realmente vergonzantes. Un cambio de larga duración, con una perspectiva impredecible y en la que, de nuevo, los movimientos islamistas están llamados a jugar un papel destacado.

Siria ha constituido el eslabón más dramático de esa cadena de luchas por acabar con regímenes corruptos y autoritarios, y el análisis de lo que allí aún sucede constituye un buen elemento de reflexión sobre las fuerzas en presencia no solo a nivel local, sino en el juego de la política y las relaciones internacionales. La aparente solidez del régimen del partido Baas, personalizada en el Presidente Bachar el Asad -digno heredero de su padre Hafez el Asad, presidente sirio de 1971 a 2000, en una dimensión realmente monárquica de transmisión del poder- y en el que las fuerzas armadas y las de seguridad han sido y constituyen un elemento no desdeñable de soporte del baasismo dominante en el país desde casi sus orígenes, se ve reforzada por el histórico papel de Siria en el contexto de las encrucijadas políticas en Oriente Medio. Junto a ello, hay que destacar la componente religiosa derivada de la pertenencia de la familia Asad a la rama alauita del chiismo en un país con un importante peso de sunitas y cristianos, estos últimos con un importante protagonismo en la historia política de Siria.

El gendarme sirio

La articulación de la República Árabe Unida, bajo el liderazgo de Gamal Abdel Nasser y el movimiento de oficiales libres en Egipto a mediados de los años cincuenta, se contrapesó con la existencia de un movimiento panárabe que constituía el proyecto político del partido Árabe Socialista Baas (Ba'ath), con fuerte componente antiimperialista y secular, con elementos socialistas y una potente visión identitaria de la nación árabe que fue creado en Damasco en 1947 por Michel Aflaq (cristiano), Salah al-Din al- Bitar (suní) y Zaki-al- Arsuzi (alauita). El período 1954-1970, en el que Nasser dirige Egipto, constituye un intento de conformar una referencia laica y nacionalista en el mundo árabe con una vocación comprometida con los países neutralistas en el marco bipolar internacional (movimiento de países no alineados) y con un apoyo explícito a las luchas de liberación nacional contra las potencias colonialistas, tanto en el ámbito africano como asiático. Los dos ejes fundamentales del movimiento baasista se centraron e Irak y Siria, con una cierta influencia en Jordania y Líbano, y sobrevivieron a la descomposición del proyecto egipcio que se tradujo en una primera instancia en el reconocimiento del estado de Israel por Annuar el Sadat, sucesor de Nasser, y que se

Inicialmente, Siria formó parte de la República Árabe Unida, pero el golpe de estado baasista de 1961 en dicho país representó la fractura de ese proyecto político.

vio fraguado tras los diferentes conflictos armados con Israel que concluyeron en los tratados de "paz" de Camp Davis. Inicialmente, Siria formó parte de la República Árabe Unida, pero el golpe de estado baasista de 1961 en dicho país representó la fractura de ese proyecto político. La división entre la rama militar y la civil del partido Baas tanto en Siria como en Irak facilitó, por una parte, el desarrollo de vías nacionales progresivamente antagonistas en ambos países frente a la visión unitaria y panárabe del movimiento baasista, junto con el reforzamiento de la componente militarista basada en las fuerzas armadas como eje de intervención política. La persecución y destrucción de los potentes partidos comunistas en ambos países por parte de los nuevos poderes contribuyó a la homogeneización y uniformización política, así como a la conformación de redes clientelares asociadas a la explotación de los recursos naturales (petrolíferos en el caso de Irak).

Un segundo vector de análisis lo constituye el conflicto palestino-israelí que, en lugar de posibilitar una unificación de esfuerzos del mundo árabe en el apoyo a la causa palestina, supuso una fragmentación de las estrategias de lucha y en las que la Guerra Fría y la política de bloques jugaron un papel esencial. El papel progresivamente claudicante de Egipto y Arabia Saudí como avales del estado de Israel, a cambio de una importantísima ayuda militar (en el caso egipcio, en la destacada terna de receptores de material armamentístico norteamericano junto con Israel y Turquía, y en el caso saudí, como contraprestación a su producción petrolífera), generó una lucha por el liderazgo árabe en el que Siria siempre ha intentado desempeñar un papel dominante tras el entreguismo egipcio.

Por una parte, su hinterland libanés, en el que ha apoyado aquellos sectores cristianos opuestos a la OLP y que representaban los sectores más retrógrados de la sociedad libanesa, que pacta con el gobierno sirio seguridad interna a cambio de ausencia de soberanía, y del que tuvo que salir apresuradamente tras su directa involucración en el asesinato en 2005 del dirigente opositor Rafik Hariri, ex primer ministro del Líbano, y las consecuencias derivadas del rechazo internacional. Por otra, por su apoyo los movimientos palestinos opuestos a las políticas de la OLP, liderada por Arafat, y que conocieron su máxima virulencia tras los acuerdos de Oslo. También, la pugna permanente con el partido Baas de Irak, que le llevó a apoyar activamente la primera invasión de dicho país a comienzos de los años 90 por la coalición internacional liderada por Estados Unidos, como consecuencia del intento de anexión de Kuwait por el régimen de Saddam Hussein. Todo ello, complementado con un enérgico y retórico discurso antiisraelí, consecuencia del mantenimiento de la ocupación de los Altos del Golam por el ejército israelí,

y que constituye un diferendo notable en la perspectiva de una diplomacia de devolución de territorios a cambio de paz con el gobierno israelí, cuya muestra más explícita fue el anteriormente mencionado caso egipcio con la península del Sinaí. Por último, y no menos importante, la evolución de sus relaciones con la República Islámica de Irán, fruto del papel protagonista del movimiento Hezbollah en Líbano pero también como referente básico para sus relaciones internacionales y su papel protagonista en Oriente Medio. El enérgico discurso antinorteamericano y antiisraelí de la república iraní, fruto de la errática política norteamericana en Oriente Medio, ha convertido a dicho país en un referente político de primer nivel, pese a su dura represión de la disidencia interna y a los estigmas religiosos del chiismo en el seno de una población árabe mayoritariamente sunnita. La guerra irano-iraquí en los años ochenta contribuyó enormemente a la debilitación de la unidad árabe y produjo una importante fractura en las alianzas internacionales de los países árabes.

El invierno ....

La desestructuración de las corrientes opositoras en Siria, fruto de una constante represión tanto de la rama local de los Hermanos Musulmanes como de sectores más a la izquierda del partido Baas (una buena muestra de ello es la descripción del ambiente político sirio en los años sesenta en la excelente novela del escritor sirio Rafik Schami, *El lado oscuro del amor*, Editorial Salamandra, 2008), las

El conflicto palestino-israelí, en lugar de posibilitar una unificación de esfuerzos del mundo árabe en apoyo a la causa palestina, supuso una fragmentación de las estrategias de lucha y en las que la Guerra Fría y la política de bloques jugaron un papel esencial.

políticas de nepotismo del poder absoluto y la ausencia de apoyos internacionales intra-árabes a la articulación de alternativas al régimen autoritario de la familia Asad (con fuertes implicaciones en la economía siria), han condicionado en duración temporal la revuelta que cumple un año de vigencia, sin una clara perspectiva de solución.

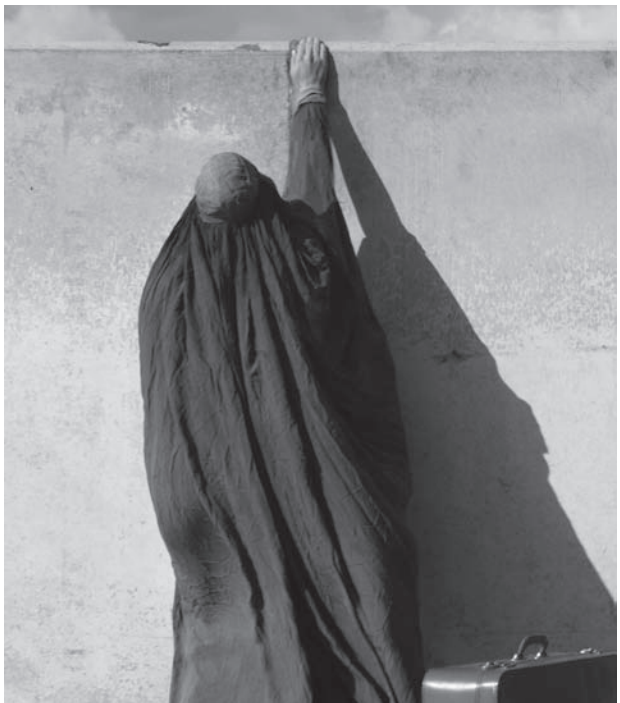
El papel de baluarte pro-sirio de China y Rusia en el Consejo de Seguridad, tras el fiasco libio, pero también la parálisis de las denominadas "potencias democráticas" ante la incertidumbre que puede generar un cambio de régimen en Siria, en términos de las coordenadas de las agendas israelí e iraní, han llevado a una inacción ante las matanzas de civiles en las ciudades de Homs primero y, posteriormente, Idlib y Deraa, donde el ejército sirio ha utilizado armamento pesado a discreción en un combate casa por casa. Más de 8.000 sirios han muerto en el implacable aplastamiento de su insurrección, otro cuarto de millón de sirios ha huido de sus casas o a países limítrofes (Turquía y Líbano) para escapar de una carnicería que se inscribe en la categoría de crímenes de la humanidad, y que debería traducirse en una enérgica actuación de la Corte de Justicia Penal Internacional contra el dictador Bachar el Asad.

En este contexto que avergüenza, una vez más, y que hace sangrienta la burla patética de la ya celebrada "consulta" popular para la modificación de la constitución siria y la convocatoria de elecciones parlamentarias el próximo mes de mayo, la misión de Kofi Annan, ex secretario general de Naciones Unidas, con el objetivo de solicitar un alto el fuego y escuchar a la fragmentada oposición, se quedan muy cortas respecto de la exigencia de la propia Liga Árabe, a la que teóricamente también representa, que a finales de Enero instó a Bachar el Asad al abandono inmediato del poder. Éste y su entorno, fieles a la estrategia de ganar tiempo, mantienen su plan de liquidar a cualquier enemigo y sellar las fronteras contra armamento, combatientes e información, convencidos de que un armisticio implica perder definitivamente el control sobre determinadas zonas del país (la experiencia libia es un buen referente). Saben que la oposición del fragmentado Consejo Nacional es irrelevante en el interior de Siria y que el desorganizado y peor armado Ejército Libre jamás podrá ser rival de sus blindados y su artillería, como han puesto de manifiesto las atroces escenas de la represión armada.

Las sanciones políticas y económicas están haciendo mella en el régimen, pero las condenas internacionales son un arma menor frente al escudo que Rusia y China proporcionan en Naciones Unidas a un gobierno como el sirio, que

> La incertidumbre que puede generar un cambio de régimen en Siria, en términos de las coordenadas de las agendas israelí e iraní, han llevado a una inacción ante las matanzas de civiles.

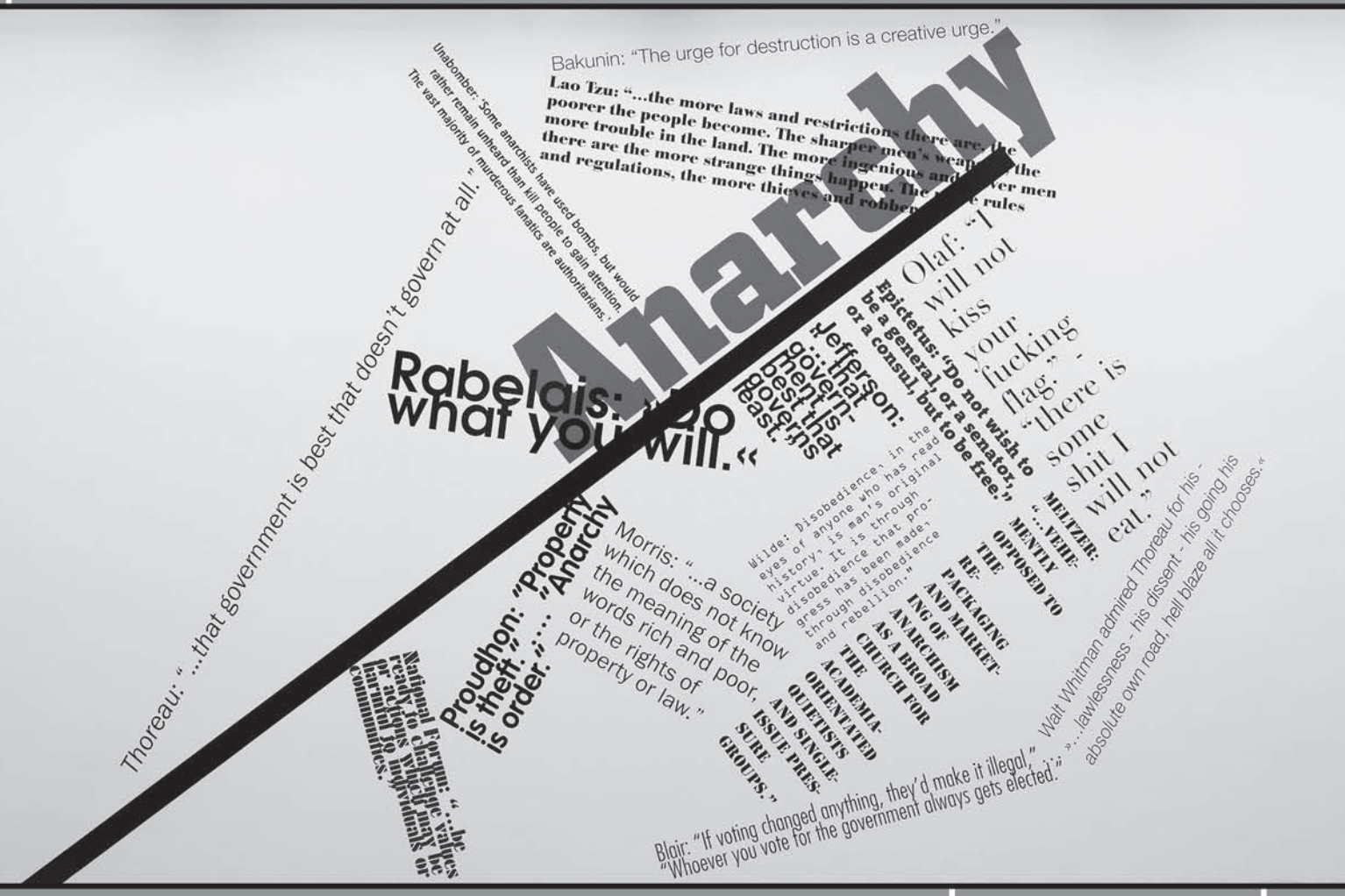
se ve con fuerzas para resistir una presión internacional escarmentada de las políticas de ingerencia humanitaria y los rotundos fracasos en Irak y Afganistán. Deshojar la margarita de intervención en un conflicto de alcance interno en el que no están en juego recursos energéticos de primer nivel pero sí intereses estratégicos de todo tipo, en un mundo árabe hipersensibilizado ante las políticas de orden y seguridad "occidentales", causa un escenario previsible en el que un régimen sanguinario, que ha perdido el control de la sociedad, continúe perpetrando atrocidades masivas, en un oscuro invierno mediático (la cerrazón informativa desde el poder, pero también las dificultades de las respuestas en red, a diferencia de los casos tunecino y egipcio) que acentúa el aislamiento del pueblo sirio en su lucha por la libertad. Denunciar la inacción y la ausencia de solidaridad, en un conflicto no tan "publicitado" como otros, la ambigüedad de las instituciones internacionales y el aprovechamiento de la situación por Estados Unidos e Israel en su política agresiva contra la República Islámica de Irán y el callejón sin salida del conflicto palestino, son claves para interpretar el silencio complaciente ante el drama que se vive en Siria.



La antropología anarquista que se está empezando a fraguar

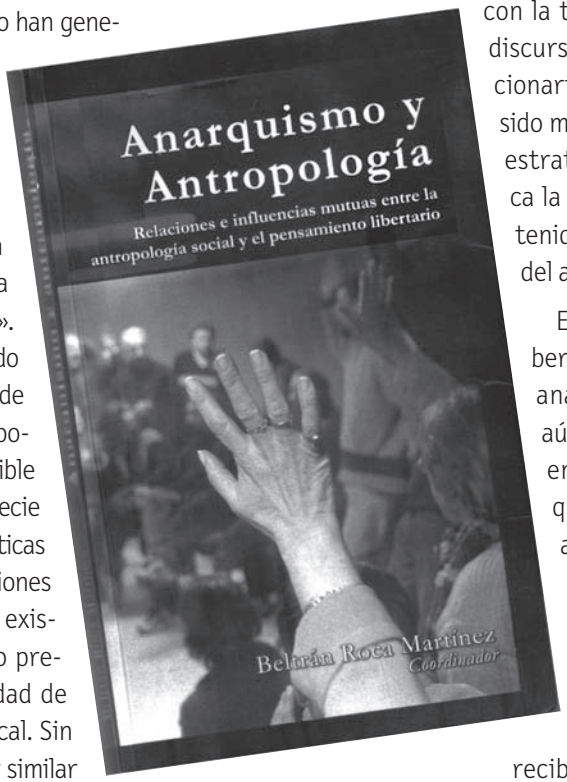
B E L T R Á N R O C A M A R T Í N E Z
Profesor de la Universidad Pablo de Olavide
y la Universidad de Cádiz

El presente ensayo constituye una reflexión a partir del libro *Fragmentos de antropología anarquista*, de David Graeber, que la editorial Virus acaba de publicar. Utilizo el libro como pretexto para analizar los antecedentes, desarrollos y posibilidades de una corriente antropológica anarquista. En cierto sentido, puede afirmarse que en los últimos años se ha desarrollado una «antropología anarquista». Sin embargo, no se trata de una teoría o escuela antropológica tal y como estamos acostumbrados a verlas.



La reciente edición en español del ensayo *Fragmentos de antropología anarquista*, del antropólogos norteamericano David Graeber, por parte de la editorial Virus, nos ofrece una buena oportunidad para reflexionar sobre las relaciones entre antropología y anarquismo, o, en un plano más general, sobre Ciencia y movimientos sociales, sobre conocimiento y poder.

La obra de Graeber fue publicada originariamente en 2004 por Prickly Paradigm Press, de la Universidad de Chicago. Desde entonces han pasado varios años y algunas de las cuestiones y propuestas del ensayo han generado interesantes debates. Otras ideas incluso han sido sucedidas por acontecimientos que obligan a revisarlas. El libro contiene una recopilación de pequeños textos que, en su conjunto, constituyen un primer esbozo de lo que podría ser una «antropología anarquista». En los últimos años se han producido notables avances en la influencia de las ideas anarquistas en la antropología y las ciencias sociales. Es posible afirmar que está naciendo una especie de corriente aunque con características distintas a otras Escuelas o tradiciones antropológicas que existen o han existido. Graeber comienza el ensayo precisamente planteando la necesidad de desarrollar una teoría social radical. Sin embargo, esta teoría no puede ser similar a las otras: las relaciones de los anarquistas con la teoría y con la ciencia han sido particulares.



¿Por qué hay tan pocos anarquistas en la Academia?

A diferencia de otras teorías como el marxismo o el liberalismo, el anarquismo ha permanecido separado del ámbito académico. Graeber ofrece dos explicaciones. En primer lugar, la estructura burocrática, jerarquizada y altamente competitiva de la Academia lo convierte en un espacio social poco adecuado para personas con ideas anarquistas que defienden otro tipo de valores como la igualdad y la cooperación. Aquí el antropólogo anarquista Pierre Clastres fue incluso más tajante. Llegó a afirmar que el marxismo, como ideología de conquista del poder, consideró a la universidad un campo más de batalla en el que extender su dominación. En segundo lugar, afirma Graeber, existe en el anarquismo una relación particular con la teoría: el anarquismo es más un discurso ético sobre la práctica revolucionaria, mientras que el marxismo ha sido más bien un discurso teórico sobre estrategia revolucionaria. Esto explica la importancia que el marxismo ha tenido en la teoría social a diferencia del anarquismo.

Efectivamente, el año en que Graeber escribió el texto la presencia de anarquistas en la Universidad era aún anecdótica. No obstante, desde entonces la influencia del anarquismo en los departamentos de antropología, sociología y ciencias políticas de universidades de todo el mundo no ha parado de crecer. Por ejemplo, tras la coordinación del libro colectivo *Anarquismo y antropología* (Roca, 2008) he recibido noticias de antropólogos de numerosos lugares (de diversos puntos de España, México, Bolivia, Chile, Argentina, etc.). Graeber, que publicó años antes, en inglés, y con una editorial de proyección más internacional, ha recibido correos, invitaciones y contactos de centenares de profesores, investigadores y estudiantes de todas las partes del planeta.

Hoy quizá habría que preguntarse lo contrario: ¿Por qué hay un creciente interés en el anarquismo desde la antropología?

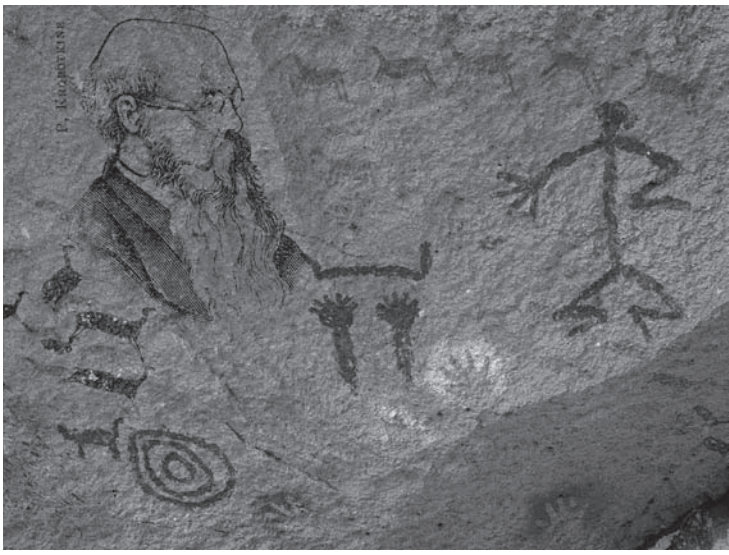
En los últimos años se han producido notables avances en la influencia de las ideas anarquistas en la antropología y las ciencias sociales.

Diversos factores están propiciando este acercamiento. En primer lugar, la eclosión de una nueva generación de movimientos sociales basados en la horizontalidad por todo el globo (como el 15M o el movimiento Occupy), invitan a reflexionar sobre prácticas y conceptos anarquistas: redes sociales, asambleas, consensos, descentralización, democracia directa, acción directa, etc. En segundo lugar, el colapso de los regimenes llamados comunistas a partir de los años noventa del pasado siglo originó una fuerte crisis en el marxismo, que hasta entonces había tenido hegemonía en numerosos espacios universitarios. Lo cierto es que una multitud de pensadores se quedaron huérfanos intelectualmente. Muchos terminaron defendiendo las versiones más pesimistas y desmovilizadoras del posmodernismo. Sin embargo, numerosos pensadores radicales motivados por las nuevas luchas sociales, han ido desarrollando nuevas teorías y formas militantes de investigación claramente inspiradas en el anarquismo. En tercer lugar, en el ámbito de la antropología, habría que unir la crisis de representación: un profundo debate interno sobre hasta qué punto conocer otras culturas no era otra forma de colonizarlas, de imponerles las categorías de la Ciencia, que es a su vez el producto de la Modernidad Occidental. Para algunos el reto era buscar formas de estudiar a *los otros* sin dominarlos, construir una ciencia que dialogara con otras formas de saber. Oponerse a la hegemonía de determinados tipos y lugares de conocimiento sin generar a su vez nuevas hegemonías, ese es el reto de las «Antropologías del mundo» (Narotzky, 2011). La coincidencia entre algunos postulados libertarios y dicha empresa es más que evidente.

Todos estos factores están influyendo en la creciente presencia del anarquismo en los debates antropológicos y en las ciencias sociales en general. Aunque existen antecedentes que se deben reseñar.

Antecedentes de la antropología anarquista

En su propuesta de una antropología anarquista, Graeber destaca a cuatro autores que han ejercido una mar-



cada influencia: Robert Graves, Radcliffe-Brown, Georges Sorel y, especialmente, Marcel Mauss y Pierre Clastres. Exploraciones posteriores sobre las influencias libertarias en la antropología social, como la de Brian Morris (2008) o la mía (Roca, 2008), contribuyen a profundizar en las raíces de este conjunto de estudios y teorías.

Así, desde los orígenes de la disciplina, muchos antropólogos y proto-antropólogos utilizaron sus conocimientos para realizar una crítica de su propia cultura. Me refiero, por ejem-

plo, a Stanley Diamond, Élie Reclus o el mismo Kropotkin. El impulso de muchos de los primeros antropólogos fue precisamente demostrar que sin Estado hay sociedad. Los manuales básicos de antropología muestran hoy que el Estado es sólo uno de los modelos de organización socio-política que existen. Aunque es hoy predominante, han existido y existen multitud de sociedades sin un aparato de poder centralizado, una fuerte estratificación social y el monopolio de la violencia, que es lo que diferencia al Estado de otras formas políticas.

> El anarquismo es más un discurso ético sobre la práctica revolucionaria, mientras que el marxismo ha sido más bien un discurso teórico sobre estrategia revolucionaria.

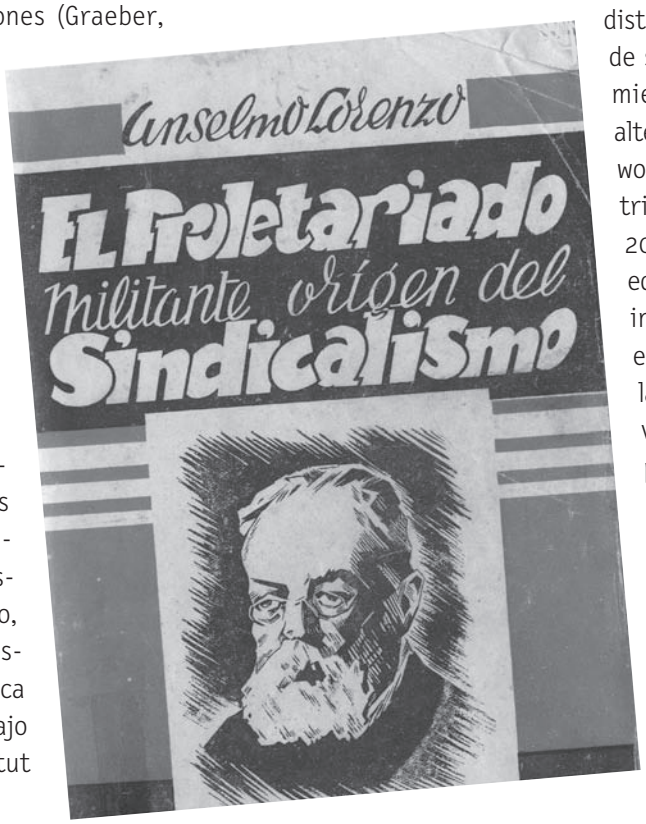
Un destacado antropólogo que trabajó en esta línea fue Pierre Clastres (2009). La obra de Clastres plantea numerosas cuestiones relevantes. Criticó el carácter etnocéntrico de la antropología de su época, que se manifestaba en su identificación del poder con la coerción, la subordinación y la violencia. Antropólogos y científicos sociales ignoraban, de esta manera, la existencia de sociedades sin explotadores ni explotados, donde el poder no significa coerción. La clave, según Clastres, reside en el esfuerzo de las sociedades aestatales por impedir, a través de múltiples mecanismos, que el poder se separe de la sociedad. Evitar la formación de un centro de poder independiente. El jefe primitivo tiene el poder de la palabra, una palabra, añade, carente de poder, pues no puede dictar órdenes. Numerosos ejemplos muestran que sólo en tiempo de guerra les es posible mandar. En tiempo de paz, o bien eran sustituidos por otros líderes o bien sencillamente nadie acataba sus órdenes. El jefe primitivo tiene la palabra porque carece de poder, está, en definitiva, al servicio de la comunidad. Parafraseando a Marx escribió: «*La historia de los pueblos que tienen una Historia es la historia de la lucha de clases. La historia de los pueblos sin Historia es, diremos con la misma verdad, la historia de su lucha contra el Estado*». Se trataba de una contestación el etnocentrismo de Marx, que definía la lucha de clases como el motor de la Historia. Marx trató de descubrir las leyes universales de la evolución de las sociedades, ignorando que en las sociedades primitivas lo que ocurría no era una lucha de clases, sino una lucha contra el Estado.

En esa misma línea, James C. Scott (2010) ha planteado recientemente en *The Art of Not Being Governed* que en la actualidad existe una zona montañosa en el Sudeste Asiático de la extensión de Europa llamada *Zomia* en la que el Estado apenas tiene incidencia gracias a estrategias deliberadas de los pueblos que residen allí. Trabajos de muchos otros antropólogos, como Richard Lee, Harold Barclay o el mismo Marshall Sahlins, han apuntado en direcciones similares.

La antropología anarquista que casi existe

En su defensa del acercamiento entre anarquismo y antropología, Graeber se pregunta: ¿De qué problemas y conceptos se puede ocupar esta antropología anarquista? Ofrece un listado de temas para cuya explicación el anarquismo tiene una contribución indispensable: la teoría del estado, la teoría de las entidades no estatales, la teoría del capitalismo, el poder/ignorancia o poder/estupidez, la jerarquía, el sufrimiento y el placer, la alienación, la felicidad política y una ecología de las asociaciones voluntarias.

Gran parte de su producción antropológica posterior se detiene en estas cuestiones (Graeber, 2009 y 2010). Pero además, toda una generación de antropólogos está desarrollando hoy investigaciones sociales en las que el anarquismo es una de las principales influencias. Un ejemplo en el estado español puede ser el Grupo de Estudios Antropológicos «La Corrala»[1] de Granada, que ha estudiado desde el interior de los movimientos sociales, los conflictos urbanos (como la gentrificación) y las dinámicas de resistencia (Rodríguez y Salguero, 2009 y 2012). Otros casos destacados son la red antropológica *Antrolab*[2] y el grupo de trabajo ***Periferies Urbanes***[3], del Institut Català d'Antropología.



Fuera de España hay también notables ejemplos. Numerosos miembros de la *Anarchist Studies Network* o de la lista de correo electrónico «anarchist-academics» son antropólogos. Destacan, aparte de Graeber, otros antropólogos que han analizado las influencias libertarias en diversos movimientos sociales: Jeffrey Juris (2008), Gavin Grindon (2008), Biddle, Graeber y Shukaitis (2007) Florido, Gutiérrez y Roca (2009). En estos casos se trata de estudiar la acción colectiva en buena medida a partir de la experiencia de participación en los movimientos populares.

A pesar de las sugerentes aportaciones del libro, en la propuesta de Graeber he detectado dos grandes ausencias: el análisis de instituciones de dominación no estatales, por un lado, y la defensa de metodologías participativas de investigación, por otro. El estudio de nuevas instituciones de dominación sí ha sido más desarrollado en su carrera investigadora posterior. Ahí destaca su reciente estudio sobre la «deuda», ligado al movimiento *Occupy Wall Street* en el contexto de la crisis financiera (Graeber, 2011). Sin embargo, ni en el libro ni en su bibliografía posterior se profundiza demasiado en las metodologías participativas de investigación. En *Fragmentos de antropología anarquista* reflexiona ligeramente sobre cómo la etnografía nos ofrece un modelo para un «intelectual no vanguardista». Esta misma obra es fruto de su participación en el movimiento por una globalización alternativa, la Direct Action Network o el sindicato IWW (Industrial Workers of the World). En 2007, con Biddle y Shukaitis editan una obra colectiva sobre investigación militante. Sin embargo, las aportaciones de la investigación participativa van más allá de reflexionar a partir de la participación en movimientos sociales. Existe toda una tradición de Investigación Acción Participativa (que hunde sus raíces, entre otras corrientes, en la educación popular y el socioanálisis), que no es citada en la obra y guarda una estrecha relación con las preguntas, premisas y enfoques planteados por Graeber. Trabajos posteriores de esta «antropología anarquista» deberán rescatar las aportaciones de las metodologías participativas de investigación para el trabajo con los movimientos sociales. Quizá conectándolas, además, con algunos planteamientos de las Antropologías del mundo.

En definitiva, se puede decir que *Fragmentos de antropología anarquista* se publicó en un momento histórico especialmente oportuno. Por un lado, fue un momento de eclosión de numerosos movimientos sociales cuyas aspi-

> La historia de los pueblos que tienen una Historia es la historia de la lucha de clases. La historia de los pueblos sin Historia es, diremos con la misma verdad, la historia de su lucha contra el Estado.

raciones y formas organizativas bebían directamente del anarquismo. Por otro lado, fue un momento de autorreflexión de la misma ciencia antropológica sobre el papel de la antropología, las formas de conocer, el poder y el saber, la descolonización y las relaciones con los movimientos sociales. Todo ello, ayudado por la difusión de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, contribuyó a difundir esas ideas y debates a numerosos puntos del planeta. De 2004 a hoy ha llovido bastante y las relaciones entre el anarquismo y la antropología se han estrechado aún más. Esto se está manifestando en el desarrollo de formas participativas de investigación, en la implicación de numerosos antropólogos en nuevos movimientos sociales, en la creación de foros, seminarios y redes académicas específicas, y en la publicación de nuevas obras de «antropología anarquista». No cabe ninguna duda de la positiva huella que Graeber ha dejado en la antropología.

Bibliografía

Biddle, E.; Graeber, D. y Shukaitis, S. (eds.): *Constituent imagination: militant investigation, collective theorization*. Oakland: AK Press, 2007.
Clastres, Pierre: *La sociedad contra el estado*. Barcelona: Virus, 2009.
Florido del Corral, D.; Gutiérrez Molina, J. L.; y Roca Martínez, B.: *El pueblo en la calle. Reconversión naval, sindicalismo y protesta popular en el astillero de Puerto Real*. Sevilla: Fundación Centro de Estudios Andaluces, 2009.
Graeber, David: *Direct Action: An Ethnography*. Oakland: AK Press, 2009.
Graeber, David: "The rebirth of anarchism in North America 1957-2007", *Historia Actual Online*, nº21, 2010.
Graeber, David: *Debt: the first 5,000 years*. New York: Melville House, 2011.
Grindon, Gavin: "Carnaval contra el estado", en Roca, Beltrán (coord): *Anarquismo y antropología*. Madrid: LaMalatesta Editorial, 2008.
Juris, J.: *Networking futures: The movement against corporate globalization*. Durham and London: Duke University Press, 2008.
Narotzky, S.: "Las antropologías hegemónicas y las antropologías del sur: el caso de España", *Revista Andaluza de Antropología*, nº 1, 2011.
Morris, Brian: "Antropología y anarquismo. Afinidades electivas", en Roca, Beltrán (coord): *Anarquismo y antropología*. Madrid: LaMalatesta Editorial, 2008.
Roca, Beltrán (coord): *Anarquismo y antropología*. Madrid: LaMalatesta Editorial, 2008.
Rodríguez, Juan; Salguero, Oscar: *Aprendiendo a decir NO. Conflictos y resistencias en torno a la formas de concebir y proyectar la ciudad de Granada*. Granada: Asociación de Estudios Antropológicos 'La Corrala', 2009.
Rodríguez, Juan; Salguero, Oscar: *Transformación urbana y conflictividad social. La construcción de la Marca Granada 2013-2015*. Granada: Biblioteca Social Hermanos Quero / Asociación de Estudios Antropológicos 'La Corrala', previsto 2012.
Scott, James C.: *The art of not being governed. An anarchist history of upland Southeast Asia*. New Haven: Yale Univ. Press, 2010.

Notas

[1] http://gealacorrala.blogspot.com/
[2] http://invisibel.net/antrolab/
[3] http://periferiesurbanes.org/

Futuralgia: el agua de una voz
Jorge Riechmann. Calambur, Madrid 2011

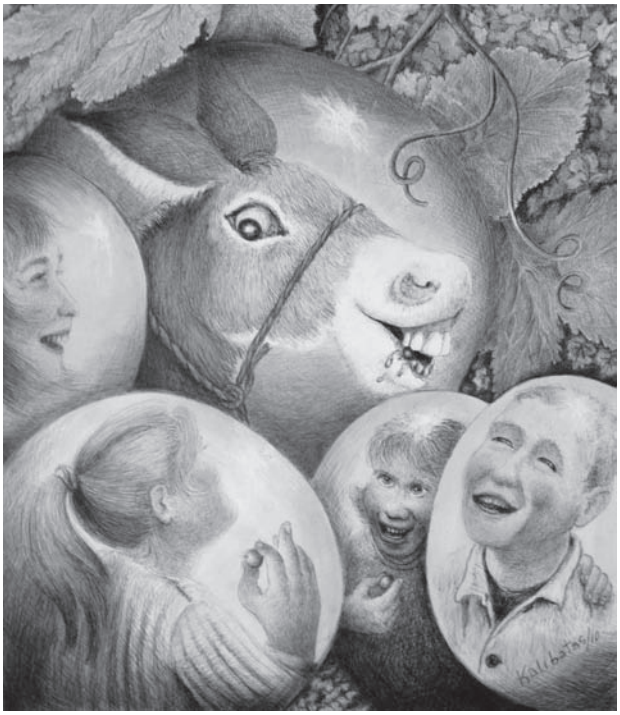
E M I L I O G Ó M E Z G A R C Í A
Escritor y miembro del Sindicato de Enseñanza
CGT FL de Zaragoza

La obre de Jorge Riechmann, ya ingente de libros de ensayo, traducciones y dietarios, además de sus abundantes ediciones poéticas, nos aporta claves para comprender tanta infamia envalentonada temerariamente en estos tiempos contra el ser humano y el planeta que le ha tocado habitar. Y además nos ofrece una lluvia fresca, fundamentada, potencialmente fértil, de indicios, sugerencias inéditas, grietas por las que entrever y avanzar hacia otras formas más creativas y solidarias de vida.

No podemos fiarnos del futuro, el momento de la verdad es ahora. Y cada vez más será la poesía y no la prosa la receptora de esta verdad.

Poesía reunida 1979-2000

Centrémonos en el análisis de su extenso poemario "Futuralgia" publicado en el 2011. Conviene comenzar por decir que no es un libro, sino 17 libros en uno (4 de ellos muy breves, es verdad), recolección de toda su poesía escrita desde los 17 a los 38 años de edad. Más de 700 páginas que desvelan una rica y acerada diversidad de contenidos (abarcando de lo más personal a lo más colectivo) y a la vez un extrañamiento en lo doméstico que impulsa una poesía de indagación, donde sobresale el protagonismo del siempre cuidado lenguaje.



Para comprender el significado del título, resulta preferible escuchar la definición del propio Jorge que aparece en su primera página: "Futuralgia: dolor por la vida que podría ser, por la plenitud que cabría alcanzar..."

El prólogo de Pedro Provencio, es una joya literaria, hondamente reflexiva, crítica, incluso poética porque a pesar de estar escrito en prosa, la admirable calidad y calidez de su lenguaje presenta certeros relámpagos poéticos que no tienen nada que envidiar a los versos que analiza. En realidad, casi todo lo que podría decirse sobre el libro está dentro de él, ya que contiene mucha reflexión implícita y explícita en el prólogo y en los versos, autorretratos, crítica y autocrítica, proclamaciones y definición de principios sobre el mundo y sobre la poesía, profusión de sabrosísimas citas... Así que de su interior, y especialmente de su prólogo, voy a extraer buena parte de las reflexiones que siguen.

Percibir lo cotidiano

Comienzo pues afirmando, con Pedro Provencio, que la poesía del autor está "conectada al devenir de lo cotidiano". No pretende adelantarse a su tiempo ni que su poesía sea imperecedera, sino que se vierta entera en el mundo actual desvelando el presente, aguardando la implicación del lector y su posible réplica. Ha tomado la antorcha de Jhon Berger cuando manifiesta: "No podemos fiarnos del futuro, el momento de la verdad es ahora. Y cada vez más será la poesía y no la prosa la receptora de esta verdad".

Denuncia cómo se supeditan al beneficio económico todos los parámetros de la vida (solo sirve lo rentable), cómo nos persuaden de que la libertad consiste en aceptar la dominación o cómo no cesa de ganar adeptos la capacidad sugestiva de la "religión capitalista".

Escribe "Mi tiempo es de la infamia" o "El mundo está enfermo de soledad." Nos pone delante de los ojos realidades violentas, injustas, en ocasiones estremecedoras, de esas que palpitan a nuestro alrededor y que, casi siempre, evitamos mirar: casos de tortura insertos en pleno corazón de la democracia, la violación por parte de un empresario de la hija de una de sus trabajadoras, la lapidación en la India de un matrimonio joven por fanáticos musulmanes que condenan su boda en segundas nupcias....

Intenta mostrar la realidad en su desnudo, Pero avisa: "De todas las ilusiones, la más peligrosa consiste en pensar que no existe sino una sola realidad". Y nos desgrana un poema que nos puede ser muy útil como respuesta si alguien nos acusa de no ser realistas (cosa que suele

suceder cuando pretendemos transformar cualquier principio o estructura vigente):

"Si la realidad es California
Perú está fuera de la realidad.
Si la realidad es Bangladesh
Baviera está fuera de la realidad.
A quien se declara realista
hay que preguntarle primero
realista de qué realidades".

Una páginas más adelante ilumina su pensamiento con unos indignados versos rabiosamente actuales, que fueron escritos por Jorge Riechmann en el siglo pasado:

"Se hablaba todo el tiempo de realismo
con ello se aludía solamente
al diciplinamiento a través de los mercados".

Hiperconsciencia

Pedro Provencio califica de hiperconsciencia el lugar desde que el escribe Jorge Riechmann por cuatro motivos: a)realiza un análisis omnímodo b) se implica en cada hecho objetivo: nudo en la red de su metabolismo más íntimo c) Mantiene la conciencia en estado de vigilia permanente al extremo opuesto de la "buena conciencia" ("la que no se atreven a abandonar los poetas progresistamente correctos para no perder la benevolencia del lector partícipe de esa corrección") d) Se emplea en "disipar las tinieblas, no en añadir pinceladas brillantes a su espesura".

Quizás conviene no dejar de hablar aquí de las críticas que hoy en día tiende a provocar una poesía con estas características, por su nada oculto didactismo. Permanece vigente en muchos críticos literarios el principio de negar al poeta el derecho a enseñar, ya que esa función devalúa supuestamente su obra. Es cierto que se hallan abundantes enseñanzas, algún que otro consejo y no pocas extrapolables meditaciones en los poemas de Jorge Riechmann. Pero en muchas ocasiones, logra con ellas despertar en el lector un estado de ánimo propicio a la revelación, tan propio de la escritura poética, y un objetivo esencial para el autor. Nos dice por ejemplo

"Aprender a mirar
también consiste en aprender a no mirar
al objeto cómo éste querría ser mirado"

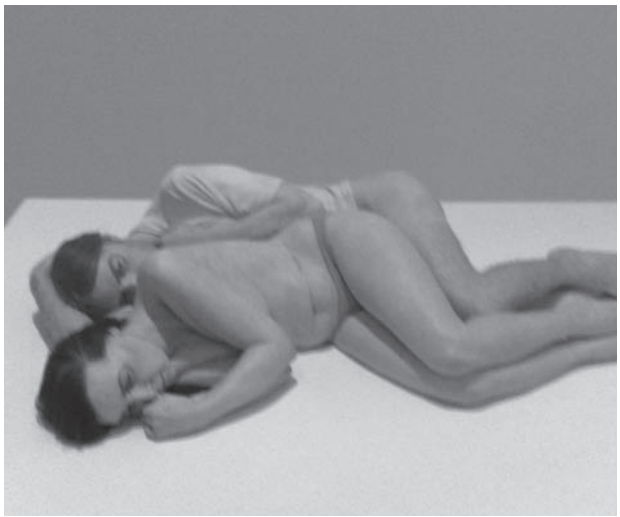
Leemos "Poseer es un acto de debilidad" y uno se queda en suspenso más allá de la reflexión que las palabras puedan suscitar.

En ocasiones puede partir de algo similar a una clase magistral para llegar a una constatación alegre y compartida como ésta:

"Eres tan hermosa
que todas las mujeres son hermosas"

Dice José Hierro: "lo pasional subyace en su poesía y aunque lo intelectual lo filtra al llegar a la superficie de los versos, la sentimentalidad suele aparecer al final del poema. Consigue deslumbrarnos con un humor corrosivo que nos pone en contacto con una persona intelectual que lleva dentro un poeta o viceversa".

Conviene destacar lo trabajado de sus finales, con frecuencia sorprendentes, que sirven de contrapunto o cierran abriendo –a veces hasta el infinito- un poema.



Desde el ahora, hacer futuro

Su voz, tan necesaria en los tiempos que corren, muestra desde el presente, una honda preocupación por el futuro, revisa el previsible colapso ecológico-humano del mundo, pretende recuperar utopías del siglo XXI, mostrar de ellas lo razonable por un lado, lo imprescindible por otro. Apunta en algún poema por dónde podrían ir los tiros:

OTRA REPÚBLICA
"la policía será tan amable como la clorofila
no habrá miradas de las que producen vergüenza sino
esas caricias leves con los ojos que hacen resplandecer
a quienes las reciben
los obreros serán los dueños de las fábricas
se perderá tiempo en deliberar
pero no será tiempo perdido"

Esta tensión utópica desmiente el cataclismo final, porque el amor no desespera nunca y las palabras pueden orientarnos en el camino. La resultante final de los poemas no es el lamento por lo que estamos a punto de perder, sino la convocatoria para la tarea que tenemos por delante.

Lucidez sin resignación

Frente a otras actitudes críticas resignadas como la de Ángel González "Sin esperanza con convencimiento", hasta la "Lucidez del desencanto" postulada por tantos miembros inicialmente progresistas de mi generación, Jorge nos ofrece una propuesta plena de lucidez sin resignación. Hay un punto de alegría en los versos de Jorge, de celebración, de ramalazos ciertos o entrevistos de una esperanza confirmada.

Se lee en este libro "Quien no descubre el mundo todos los días es que no lo ha visto nunca". Se tropieza en él con un poema tan gozoso como éste:

"Quiere el cielo a menudo
besar la tierra: ella lo rechaza casi siempre.
Llega un día en que no,
un día dulce o amarillo, y entonces
hay durante unas horas algo tan suave en el aire
que todos los seres –sin excepción alguna-
son besados.
Como si fueras ciego y pudiera yo regalarte
una trasfusión de atardeceres"

Afirma "No tenemos derecho a la desesperanza". Toma de la mano a Passolini: "Es preciso seguir luchando en lo que uno cree sin esperanza de vencer" o a Ginés de los Ríos: "Hay que esperar bien poco y trabajar como si esperásemos mucho"

Nos propone "abolir la nostalgia" porque su poesía se alza frente a tanto poeta de la tristeza y de la pérdida, sumiso, doblegado al pasado y al ficticio paraíso de la infancia.

Amor inconformista

Se acrecienta el ánimo gozoso y de celebración en muchos poemas de amor. El amor y el erotismo juegan un papel protagonista en muchas páginas de este libro y en la perspectiva transformadora que nos ofrece. Porque frente al imperante exhibicionismo corporal y gestual, "el amor incrementa el inconformismo", renueva energías para afrontar el adverso presente social. En palabras del autor del prólogo: "El erotismo nos lanza a un allá de la libertad... que se identifica con la utopía". "Las baterías sexuales suelen ser recargadas a placer y el placer puede alimentar una veta revolucionaria sospechosa por su resistencia al utilitarismo y por su propensión a vivir fuera de la ley". Proclama el poeta:

"De la carne no la resurrección
la insurrección"
O más adelante:
"Amor, qué sinsentido hablar de la verdad
lejos de tu piel o fuera de tu aliento"

La fusión amor-revolución llega a hacerse explícita en algunos poemas:

"Las revoluciones más hermosas de mi vida
las he vivido contigo
tus muslos enlazando mis caderas
tu risa abrazándose a mi risa..."

Ya para concluir, (conste que me dejo muchas cosas en la cartera: la fecunda originalidad de su voz, el ingenio aderezado a veces de mordacidad, los esporádicos juegos que propone al lector, su deslumbrante amor por la montaña...) Pedro Provencio insiste en el carácter globalizador de la poesía de Riechmann porque en sus versos (fuera del carácter pretencioso y perentorio de la prensa escrita) se integra la actualidad más efímera (ya que el futuro nos lo jugamos hoy) con la sabiduría más antigua; las fluctuaciones en los agujeros del ozono, por ejemplo,

con el frente común que nunca han dejado de formar ciencia y poesía.

Y finaliza su prólogo afirmando que esa encrucijada entre rebeldía hiperconsciente hacia el exterior (en defensa de la vida común amenazada) y hacia la intimidad –el amor como ceremonia refundadora- hace de este libro un auténtico signo revelador de los signos de nuestro tiempo.

Para mí este libro es un hogar lúcido de tiempo al que volver un día y otro para disfrutar de los valores que el autor intenta salvar de la quema, tan devaluados en estos tiempos: LENTITUD, CALIDAD, INDIVIDUALIDAD, PLACER, LIBERTAD. Me gustaría emplear palabras del propio Jorge para definir este libro como un "Hogar de insurrección". Hermoso, frágil, nítido, indomable, lúdico, incómodo... -de sílabas dulces y cortantes- hogar de insurrección.

SU VOZ PRETENDE RECUPERAR UTOPÍAS DEL SIGLO XXI, MOSTRAR DE ELLAS LO RAZONABLE POR UN LADO, LO IMPRESCINDIBLE POR OTRO.

Para suscribirte, copia o envía este cupón a:

Libre Pensamiento
Sagunto, 15
28010 MADRID

o envía un e-mail a:

distri@acontratiempo.org

Deseo suscribirme a la revista Libre Pensamiento, al precio de 20 euros por 4 números, (para el extranjero, la suscripción es de 20 euros para 4 números) y renovaciones hasta nuevo aviso, cuyo pago efectuaré mediante:

☐ Domiciliación bancaria (Hay que rellenar y firmar el boletín adjunto) ☐ Giro postal

A partir del número.....Nombre.....Apellidos.....
Domicilio particular ..... Población.....C. postal.....
Provincia ..... Teléfono..... País ..... Fecha.....
Firma:

"En cumplimiento de la Ley Orgánica 15 13/12/1999 de Protección de datos, te comunicamos que tus datos se registrarán en el fichero Subscripciones Libre Pensamiento, cuya titularidad corresponde a la Confederación General del Trabajo – Comité Confederal. Puedes ejercer tu derecho de oposición, acceso, rectificación o cancelación de tus datos dirigiéndote a C.G.T. (Libre Pensamiento), en C/Sagunto, 15, bajo, 28013 Madrid."

BOLETIN DE DOMICILIACION BANCARIA

Nombre.....
Apellidos.....
Domicilio.....
Población..... C.P.:.....
Provincia.....Teléfono.....
Banco/Caja de Ahorros.....
Domicilio de la Agencia.....
Población.....
Provincia.....
Titular de la cuenta o libreta.....
Domicilio.....
Sírvase atender con cargo a mi cuenta los recibos presentados a mi nombre por CGT.

Nº Banco ☐☐☐☐ Nº sucursal ☐☐☐☐ D.C. ☐☐ Nº Cuenta ☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐
Firma:

Si has elegido esta forma de pago, envíanos este boletín, o copia del mismo, junto a tu tarjeta de suscripción.